

LATIN AMERICAN INDIAN LITERATURES JOURNAL

A Review of American Indian Texts and Studies

Penn State Greater Allegheny

Vol. 31, Numbers 1-2

Spring - Fall 2015

LATIN AMERICAN INDIAN LITERATURES JOURNAL

A Review of American Indian Texts and Studies

EDITORIAL BOARD

Editor: Mary H. Preuss

Mesoamerican Manuscripts Editor: Merideth Paxton

Editorial Assistant: Deborah Keating

BOARD OF ADVISORS

Ramón Arzápalo Marín, Universidad Nacional Autónoma de México

Georges Baudot, Université de Toulouse-Le Mirail

Elizabeth Benson, Institute of Andean Studies (Berkeley)

Gordon Brotherston, Stanford University

Domingo Dzul Poot, Instituto Nacional de Antropología e Historia

Jill Furst, Moore College

Frances Karttunen, University of Texas, Austin

Anatilde Idoyaga Molina, Centro Argentino de Etnología Americana

Maarten Jansen, Rijksuniversiteit te Leiden

Jorge Klor de Alva, Apollo International, Inc.

Miguel León-Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México

Luis Millones, Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos

Joel Sherzer, University of Texas, Austin

Dennis Tedlock, State University of New York, Buffalo

Nancy Troike, University of Texas, Austin

Juan Adolfo Vázquez, University of Pittsburgh (deceased)

Johannes Wilbert, University of California, Los Angeles

Volume 31 subscription rates: Individuals US \$30.00, Institutions US \$53.00. Outside of US add US\$9.00 for surface mail and US\$20.00 for airmail. Make checks payable on a US bank to LAIL Journal and send to Editor: Mary H. Preuss, Penn State Greater Allegheny, 4000 University Drive, McKeesport, PA 15132-7698.

Phone: (412) 675-9466; fax (412)-366-0942; E-mail: mhp1@psu.edu

ISSN: 0888-5613

© Copyright LAIL Journal 2018.. All Rights Reserved .

acompañante designa este lugar como “Homeyoca”: Omeyocan (cf. López Austin 1996 I:63; Anders y Jansen 1996:45).

El texto de la glosa que aparece al lado izquierdo de la figura dice:

Esto quiere decir “el lugar donde está el Creador del todo” o “la primera causa”. Llámalo por otro nombre Hometeule, que quiere decir “Señor de tres dignidad”, o “Señor tres”; y los otomíes llamaban a este lugar donde él está Hive narichne—paniucha, que quiere decir “sobre las nueve composturas o composiciones”, y por otro nombre, Homeyocan, o sea “el Lugar del Señor Trino”, el cual, según la opinión de muchos ancianos, engendró con su palabra a Cipactonal y a una mujer que se decía Oxomoco, que son los dos que fueron antes del diluvio, los cuales engendraron a Tonacatiutle como diremos adelante. (*Códice Vaticano A* f. 1v; trad. de Anders y Jansen 1996:45).

Si la segunda parte de la palabra *Hometeule* verdaderamente habría que leerla como *teule*, de *teotl*, “dios” (fig. 2), ¿sería este Hometeule de la glosa el afamado Ometeotl, supuesto “dios de la dualidad” que siendo dos, al mismo tiempo representa la idea de una unidad en la cultura nahua? Es así como en la mayoría de los textos que tratan sobre la religión nahua se presentan las creencias del Centro de México: que al principio del todo estaba el supremo dios creador, llamado Ometeotl, que constaba de dos principios, el masculino y el femenino. Fue él que empezó la creación de otros dioses y del mundo en general. Sería imposible enumerar todos los textos de investigación

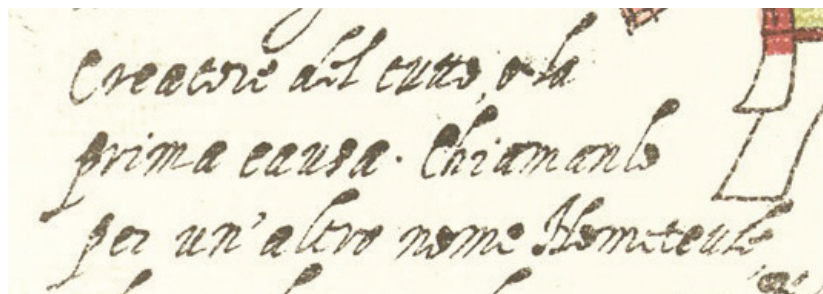


Figura 2. Acercamiento a las glosas del primer folio del *Códice Vaticano A* (1900: f. 1v).

que hablan de Ometeotl, pero el que ha dado más peso, creo yo, era el libro *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* de Miguel León-Portilla, de 1956 (1997). En este libro multicitado, reeditado varias veces y traducido a varios idiomas, el estudioso elabora “en el plano filosófico la metáfora suprema de Ometeotl, el dios de la dualidad, el inventor de sí mismo, generación-concepción cósmica, invisible como la noche e impalpable como el viento, origen, sostén y meta de cosas y hombres” (León-Portilla 1997 [1956]:319). Tampoco se puede olvidar de otro texto de gran peso, “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico” de Henry B. Nicholson, publicado en 1971. Este autor agrupa las deidades centromexicanas en complejos, y el primero del que trata es precisamente el “Complejo de Ometeotl”, caracterizándolo como una fuerza primordial y generativa, sexualmente dual, y en el cual engloba otros pares (aunque no presentados como tales), es decir, Ometecuhтли-Omecihuatl, Tonacatecuhтли-Tonacacihuatl, Citlalatónac-Citlalicue (Nicholson 1971:410-411).²

No es mi objetivo poner en duda las características destacadas del pensamiento nahua por estos dos investigadores, y retomadas posteriormente por otros, sino proponer la hipótesis de que el nombre o concepto de *Ometeotl* haya sido creado por la mente europea en su intento de la comprensión de los conceptos indígenas. Después de una revisión detallada de las fuentes, quiero proponer que tal palabra posiblemente aparece escrita por primera vez en el *Códice Vaticano A*, en la glosa anteriormente citada. Por otra parte, la falta de la presencia de Ometeotl en las fuentes ha sido observada ya por algunos investigadores, sobre todo por Richard Haly, quien en su artículo (“provocativo”, como dice Eloise Quiñones Keber [1997:235, n. 8]) de 1992, explícitamente constató: “. . . Ometeotl is found, as members of its cult insist, everywhere; everywhere that is, except in primary sources” (Haly 1992:274). Por su parte, en 1996 Ferdinand Anders y Maarten Jansen afirmaron: “hasta ahora faltan pruebas contundentes para suponer que efectivamente haya existido la noción filosófica [de una dualidad deificada llamada Ometeotl; KM] en el pensamiento precolonial” (1996:42, n. 4). Muchos son también los investigadores que están conscientes de la ausencia de Ometeotl en las fuentes, y en

sus trabajos nunca recurren a tal concepto, ya que, basándose en los textos primarios, hablan de las parejas Ometecuthli-Omecihuatl o Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl, como deidades supremas.

Hace falta, sin embargo, una revisión exhaustiva de las fuentes, y este artículo sigue este proceso iniciado ya por un grupo de investigadores (Díaz 2015), aunque hay que advertir que siempre existe la posibilidad de encontrar nuevas fuentes.³ Empiezo por el análisis del mismo *Códice Vaticano A*, juntándolo con el del código cognado llamado *Telleriano-Remensis*. En estos dos documentos tomaré en cuenta tanto la parte que Juan José Batalla Rosado denominó “Libro Indígena” (LI) que es la realizada en el sistema indígena (“pinturas indígenas” o “imágenes y escritura logosilábica”, según este investigador; Batalla 2008a:238, 2008b:44 como el Libro Escrito Europeo (LEE), que son los comentarios escritos en letra latina (Batalla 2002:7-8; 2008a:238). Posteriormente, me centraré en las fuentes alfabéticas, debido a que son las que nos pueden proporcionar el nombre de una deidad o deidades supremas, registrando cómo sonaba su apelativo. Al final, regresaré a los documentos elaborados en el sistema indígena, sobre todo a los códigos calendárico-religiosos, que pueden acarrear información importante.

Los códigos Vaticano A y Telleriano-Remensis

Aparte de la glosa escrita en letra latina y en el idioma italiano—debido a la destinación del *Códice Vaticano A* que iba a ser enviado a la Santa Sede⁴— contamos con una imagen gráfica del dios descrito en el texto. Es posible, entonces, gracias a sus atributos iconográficos, establecer su identidad, al comparar esta representación con otras similares, primero dentro de este documento, y segundo, en los mismos contextos, pero en otros documentos. El análisis del contexto suele proporcionar varios datos adicionales acerca de la identidad o funciones de la deidad representada.

Una representación gráfica que indudablemente muestra al mismo dios es la de deidad patrona de la primera trecena del código en cuestión (*Códice Vaticano A* f. 13v; fig. 3). En ambas imágenes,

se trata de una divinidad que tiene el cabello amarillo, la pintura facial con la mitad inferior roja, similar nariguera azul, un penacho de plumas verdes, una banda de discos de turquesa rematada con

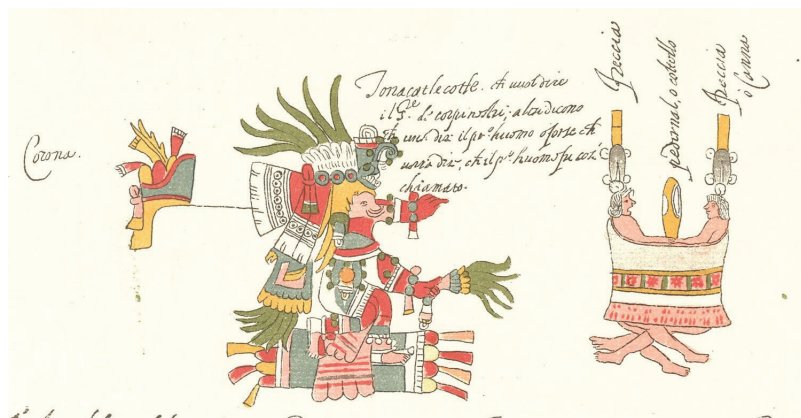


Figura 3. Representación de Tonacatecutli como patrono de la primera treceña. *Códice Vaticano A* (1900: f. 13v).

cabeza de un animal, que según Eloise Quiñones Keber (1997:233) es una serpiente de fuego (aunque en las imágenes paralelas de los códices *Borgia* y *Vaticano B* se parece más a una mariposa); un abanico de papel detrás de la cabeza; luego el cuerpo pintado de rojo, y un ramo de plumas (¿hojas?) verdes en mano derecha. En ambos casos está colocada sobre un lecho de mazorcas cubierto con tela, y asimismo, detrás de la cabeza de la deidad aparece su glifo antropónimo: mazorcas del maíz y una diadema turquesa, esta segunda indicadora del lexema *tecutli* o “señor” (Anders y Jansen 1996:39). La glosa que acompaña la imagen y el texto del comentario más abajo, rezan, respectivamente, *Tonacatlecotle* y *Tonacatecotle*, o sea, Tonacatecutli (*Códice Vaticano A* f. 13v) o “tonaca-señor”. La traducción de este último vocablo se suele hacer a partir del sustantivo abstracto, *tonacayotl*, y como tal aún suscita discusión. La segmentación de esta palabra es *tona-ca-yotl* (verbo-agentivo-inalienable; Montes de Oca, correo de 15.09.2017; cf. Andrews 2003:394) y proviene del verbo *tona*, “hazer. calor o sol” (Molina 1571 [2]: f. 149r, cf. entrada *tona* en GDN). Por lo tanto, la forma completa puede ser comprendida como “things of the sun’s warmth” (Clendinnen

2002:73), “la calidad de calentar (como el sol)” (Madajczak, comunicación personal 2018), pero por extensión—y por los contextos en los que aparece—también como “lo característico/resultado del sol/calor”, es decir, el producto agrícola, que por excelencia es el maíz (cf. Andrews 2003:384; Launey 1992:279; Brylak, comunicación personal 2018).⁵ No obstante, como acertadamente observa Julia Madajczak, en el nombre de Tonacatecuhtli en realidad se trata solo del compuesto *tonaca-tecuhtli*, y el campo semántico de *tonaca*, aunque provenga del verbo *tona*, “hacer calor”, sin lugar a dudas abarca también el maíz y la abundancia.⁶ De esta ampliación del sentido debe provenir el antropónimo compuesto de mazorcas.

En el folio siguiente (f. 14r) del *Códice Vaticano A*, en el que está dibujada la segunda mitad de la misma primera trecena, está representada una diosa que debe ser la contraparte femenina de Tonacatecuhtli. Esta imagen está también presente en el *Códice Telleriano-Remensis* ([en adelante TR] f. 8r) (ver *Codex Telleriano-Remensis* . . . 1995), en el cual falta el folio que contiene la primera mitad de la trecena. Visualmente parece tratarse de la diosa Xochiquetzal,⁷ por la presencia de un adorno en forma de ave quetzal a la altura de la nuca, una nariguera azul en forma de una mariposa estilizada, y por la presencia de flores en su tocado (cf. Anders y Jansen 1996:107).⁸ Las glosas que acompañan la figura en el *Telleriano-Remensis* (f. 8r), indican que se trata de *suchiq^{ue}çal* (Xochiquetzal), *chicomecovatl* (Chicomecoatl), *tonaca'cigua* (Tonacacihuatl) y *xumilco*, palabra que en mi opinión es Oxomoco, aunque escrita con error (de la misma opinión es Quiñones Keber 1995a:162). El comentario en italiano del *Vaticano A* (f. 14r) explica que “Esta Tonacaciatl era la esposa de este Tonacatecuhtli” y que “Llamábanla a esta por otros nombres, a saber: Xochiquetzal y Chicomecoatl, que quiere decir ‘Siete Serpientes’, porque dicen que esta causaba la esterilidad, la carestía y la miseria de esta vida (trad. de Anders y Jansen 1996:111).

Es destacable, entonces, que en la representación de la primera trecena aparece una pareja de deidades, Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, aunque a ambas deidades se les atribuyen otros nombres en

este códice. Igualmente Tonacatecuhtli podía ser llamado de otra manera, pues en el *Vaticano A* se le asigna el nombre de *Citlallantonnalli* (debe tratarse de Citlallatonac, “Brillo de Estrella”)—aclarando que se trata de la Vía Láctea—pero también Siete Rosas (Anders y Jansen 1996:109) que es el nombre calendárico de Xochipilli, un dios masculino paralelo a Xochiquetzal. La relación entre los diferentes nombres atribuidos a Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl se nota también en el comentario que el primero es “el primer hombre”, o quizás que querrá decir que el primer hombre fue llamado así” (Anders y Jansen 1996:109). “El primer hombre” será uno de la anciana pareja Cipactonal y Oxomoco, lo cual confirma lo dicho anteriorente, que *xumilco* es Oxomoco, otro nombre de Tonacatecuhtli.

Igualmente, en el *Códice Telleriano-Remensis*, anterior al *Códice Vaticano A*, el comentario en letra latina describe más detalladamente a Tonacatecuhtli (aunque el texto está colocado debajo de la imagen de Tonacacihuatl, mientras que el folio de Tonacatecuhtli está perdido). El pasaje dice: “Dios señor criador gouernator de todo // tloque, ñauaq[ue], tlalticpaque, teotlale, matlaua, tepeua // todos estos nonbres atrebuya[n] este dios tonacateoctle q[ue] era el dios q[ue] // dizn q[ue] hizo el mu[n]do” (TR f. 8r, paleogr. de Quiñones Keber 1995b). El comentario en italiano de esta trecena en el *Vaticano A* (f. 13v) da más información. Indica que Tonacatecuhtli era “el primer señor que dicen que tuvo el mundo” y que “sopló y dividió las aguas del cielo y de la tierra” (trad. de Anders y Jansen 1996:109). Mientras tanto, la anteriormente citada glosa que aparece al lado de Tonacatecuhtli en la supuesta (*infra*) representación del universo (*Códice Vaticano A* f. 1v) decía que Omeyocan era “el lugar donde está el Creador del todo” o “la primera causa” (trad. de Anders y Jansen 1996:45). Además, parece que para el comentarista del *Vaticano A*, la deidad residente en el Omeyocan (la del folio 1v) no es la misma que Tonacatecuhtli (del folio 13v), a pesar de la identidad expresada a nivel gráfico. Adicionalmente, este comentario (del folio 1v) indica que Tonacatecuhtli “engendró con su palabra a Cipactonal y a una mujer que se decía Oxomoco”, quienes a continuación “engendraron

a Tonacatiutle” (f. 1v; trad. de Anders y Jansen 1996:45). Para el comentarista, entonces, el dios representado en la imagen del universo es *Hometeule*, cuyo nombre explica por “Señor de tres dignidad” o “Señor tres” (f. 1v; trad. de Anders y Jansen 1996:45).

La idea del Dios trino se repite en otras partes, por ejemplo, en el comentario que acompaña la primera de las cuatro edades del mundo, llamada *Apachihuiliztli* o “Inundación”: “Ésta era la primera edad que ellos dicen, en la cual reinó el agua hasta que vino a destruir al mundo que habían multiplicado aquellos dos primeros hombres que en el principio tenían aquel gran Señor trino” (f. 4v, trad. de Anders y Jansen 1996:59). Como es de suponer, prácticamente todos los investigadores contemporáneos casi automáticamente comprenden que este Señor Trino no es sino una transposición de ideas cristianas por parte del autor de los comentarios. Por ejemplo, Eloise Quiñones Keber dice que “. . . es una alusión evidente a la Trinidad cristiana” (1997:236). Ferdinand Anders y Maarten Jansen, al traducir el texto del italiano, ponen “Señor tres”, pero añaden entre paréntesis “debe ser dos” (1996:45).

Por cierto, el *Códice Vaticano A* está lleno de interpolaciones cristianas de este tipo. En varios lados se nota cómo el comentarista introduce las ideas cristianas dentro del supuesto pensamiento indígena. A los nativos, los cree ser descendientes de los hebreos (por cierto, igual como Diego Durán 1984, II:14) y les atribuye el conocimiento de la Biblia, cuando dice:

Uno de los argumentos que tengo para persuadirme de que esta gente proviene de los hebreos es ver cuánto conocimiento tienen del Génesis, porque, aunque el demonio ha procurado mezclar tantos errores, va conformando tanto su mentira con la verdad católica, que se puede creer que han tenido noticia de aquel libro. . . (*Códice Vaticano A* f. 21v; trad. y coment. de Anders y Jansen 1996:142-144).

La supuesta deidad Ixnextli, (cf. Oudijk, en prensa) cuyo nombre significaría “Cara/Ojos de Ceniza” y por lo cual está representada llorando, es, según él, “Eva que pecó” (f. 17r). Igualmente, describe

el calendario como si fuera una creación bíblica, utilizando incluso las mismas palabras, comentando acerca del primer signo de los días, *cipactli*, que empieza la primera trecena: “primer día o primera decisión que tuvo su dios cuando creó el mundo, como si dijera *fiat luz*, ‘haya luz’” (f. 13v; cf. Anders y Jansen 1996:109, n. 10). De similar manera, al llamar al dios residente en el Omeyocan “Creador del todo” y “la primera causa”, lo está equiparando con el Dios cristiano, a quien la iglesia asimiló a la *Primera Causa* de la antigüedad clásica europea (Díaz 2011:235). En esta última, la *Primera Causa* o el *Primer Motor* era una esencia colocada en el exterior del sistema de esferas que rodeaba la tierra y que aseguraba el movimiento del universo (Díaz 2011:163; cf. Nielsen y Sellner 2015:45-50). Hablando de ello, hay que aclarar que no solamente en las glosas y comentarios del *Códice Vaticano A* se notan interpolaciones cristianas, sino que, como demostró de forma muy convincente Ana Díaz (2009), la supuesta imagen del mundo representada en los primeros folios del *Códice Vaticano A* es una compleja y bien planeada reelaboración de los modelos del universo procedentes de Europa y de Mesoamérica. Estas ideas confirman independientemente la investigación de Jesper Nielsen y Toke Sellner Reunert (2009, s.f.), quienes también mostraron una fuerte influencia de las ideas medievales tardías⁹ presentes en la imagen del mundo del código en cuestión, así como la falta de datos que permitan confirmar que el universo prehispánico fuera imaginado como una serie de capas colocadas verticalmente.

De igual manera como el comentarista del *Vaticano A* asocia a Tonacatecuhtli con el supremo Dios cristiano y con la *Primera Causa*, a los indígenas con la tribu perdida de Israel y a Ixnexhtli con Eva, considero que asimismo intenta comprender—explicar a los destinatarios del código—la dualidad mesoamericana. Por eso posiblemente incluso crea la palabra “Ometeotl” (*Hometeule*) para abarcar la idea de la dualidad indígena en términos de la Trinidad cristiana. Es por eso que lo describe como “Señor Trino”. Ya hace años Eloise Quiñones Keber (1995a:163) comentó que es una transparente prueba de comparar la deidad representada en el Omeyocan con el supremo Dios cristiano, y por eso es que al primero se le nombra “Señor de

tres dignidad”, “Señor tres” y “Dios trino (*supra*)” De similar manera, Anders y Jansen (1996:32) comentaron de que en general en todos estos comentarios y explicaciones del Vaticano—los conceptos de causa y de sustancia, de las Parcas, de la edad de oro (*aetas aurea*), “las comparaciones con la Biblia, y el culto cristiano: Ometeotl como Trinidad (p. 1v), Tzontemoc como el diablo que cayó del cielo (p. 2v), la comida del *tzoalli* como comunión (p. 49v)” —son efecto de una “interpretación continua de los conceptos mesoamericanos en términos del mundo europeo, sea en los de la antigüedad grecorromana, sea en los del cristianismo”. Gracias a tal procedimiento se logra “reducir lo ajeno, lo desconocido y lo diferente forzosamente a algo que sea familiar y controlable” (Anders y Jansen 1996:32). Además, pudo influir aquí también el hecho de que el *Códice Vaticano A* fuera elaborado para ser destinado a la Santa Sede, por lo cual parece lo más lógico que el comentarista recurriera a las expresiones comprensibles para un cristiano, como “Omeyocan” explicado por “Lugar del Señor Trino” (f. 1v). Y si queda claro para los investigadores enumerados más arriba, como para varios otros que al ver escrito “primera causa” o “Eva que pecó” inmediatamente suponen que se trata de una interpolación europea, al igual como Señor de tres dignidad y Señor tres, ¿por qué no suponer que Ometeotl—o más bien *Hometeule* (figs. 1, 3)—, es también el efecto de una trasposición de ideas cristianas? Dicho en otras palabras, si la existencia de un Ometeotl no se confirmara en otras fuentes de la época, ¿qué razones tendríamos para pensar que tal dios—o concepto—verdaderamente existía en la cosmología mesoamericana de la región central, y no era otro intento de los comentaristas del *Vaticano A* de comprender algún concepto nativo? Como he comentado más arriba, empiezo la revisión por las fuentes escritas en letra latina, sobre todo en las que hablan de la creación del mundo y de la cosmografía, que es el contexto donde se puede esperar que apareciera un dios supremo.

Fuentes escritas en letra latina

Las menciones de una deidad o deidades supremas se pueden esperar en las fuentes alfabéticas que contienen descripciones del

universo y relatos de la creación del mundo. Estos documentos son bastante variados, algunos de primera importancia, otros no tanto. La revisión presentada a continuación comienza con las descripciones del universo nahua, empezando por la fuente de primera referencia obligatoria, que es, sin lugar a dudas, la obra de fray Bernardino de Sahagún. Después del repaso por otros documentos con similares descripciones, me enfocó en los que se relata el mito de la creación, y que por lo mismo indican los dioses que actúan en dicho acontecimiento, aunque estos datos aparecen también en fuentes analizadas al principio.

Las obras de fray Bernardino de Sahagún

El llamado *Códice Florentino* (en adelante CF), fue redactado durante más de veinte años, y se terminó de componer hacia 1577 (López Austin y García Quintana, en *Historia general* . . . de Sahagún [en adelante HG] 1989:16-19), por lo cual no es la fuente más antigua. En su libro X aparece una descripción del universo, y según la versión en náhuatl:

ca miec tlamantli in ilhuicatl, quitoaia: ca matlactlanepanolli vmome, vmpa ca, vmpa nemi in nelli teutl: ioan in inamic in ilhuicateutl, itoca vmetecutli: auh in inamic itoca vme cioatl, ilhuicacioatl. . . (CF X:169; cf. CF 1979 X:f. 118r)

son muchas las capas del cielo: son doce, allí, allí vive el verdadero dios y su esposa del *dios del cielo*, su nombre es *Ometecutli*, el nombre de su esposa es *Omecihuatl*, *mujer del cielo*. (trad. y cursivas mías)

Llama la atención que precisamente este fragmento de la obra de Sahagún, aunque en su versión más antigua, o sea procedente del *Códice Matritense de la Real Academia* (f. 175v), fue utilizado por Miguel León-Portilla (1997:150-153) como una de las pocas, en realidad, prueba de la existencia del concepto de Ometeotl. Empero, como se puede ver en la figura 4, el texto de este fragmento del *Códice Matritense de la Real Academia* es igual al fragmento del *Florentino* apenas citado, y la única diferencia consiste en que

en el margen izquierdo están puestos los nombres de *Vmetecutli* y *Vmecivatl*, o sea, Ometecuhtli y Omecihuatl.

El *Códice Matritense de la Real Academia*, junto con *Códice Matritense del Real Palacio*, es la documentación recopilada por Sahagún durante sus estancias primero en Tepepulco (la más antigua, en los años 1558-1560) y luego en el Colegio de Santa Cruz en Tlaxelolco y en el convento de San Francisco en México (Benito 2013:16-17). Estos documentos contienen la versión más antigua y el embrión del posterior y pasado al limpio *Códice Florentino*, pero lo importante es que los *Manuscritos Matritenses* contienen algunos textos que no aparecieron en la versión final de la obra, más también varias anotaciones de Sahagún mismo quien las hizo para ir organizando su material (Ruz 2013:33; Benito 2013:17), y cuyo ejemplo son las glosas de *Vmetecutli* y *Vmecivatl*, colocadas al margen de la descripción del universo en el *Códice Matritense de la Real Academia* (fig. 4).¹⁰

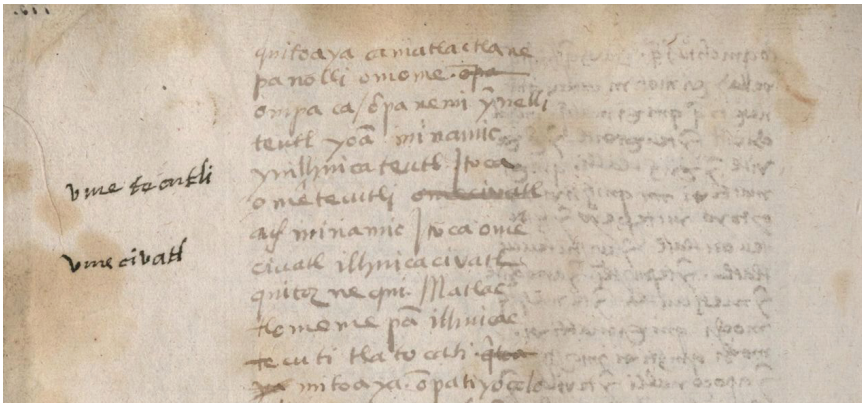


Figura 4. Fragmento del *Códice Matritense de la Real Academia* (Historia Universal de las cosas de la Nueva España [Manuscrito] repartida en doze libros: en lengua mexicana y española / fecha por el muy reverendo padre fray Bernardino de Sahagun, frayle de sanct Francisco), Signatura: 9/5524 [1], f. 175v. © Real Academia de la Historia, España. Agradezco el permiso de la reproducción a la Real Academia de la Historia.

Lo que es destacable de los datos de Sahagún es que a la pareja suprema, Ometecuhtli y Omecihuatl (*Vmetecutli* y *Vme cioatl*), se le

atribuyen otros nombres, que son *Ilhuicateutl* e *Ilhuicacioatl*, “dios del cielo” y “mujer del cielo”. Teniendo esto en mente, a continuación veremos que en otras fuentes que describen el universo nahua, las deidades supremas aparecen denominadas con este par de nombres o con otro diferente, y la pregunta será si el cambio de estas denominaciones implica cambio en la identidad de estas deidades o no.

Historia de los mexicanos por sus pinturas

Otra fuente que habla de los dioses supremos y los coloca en un cielo superior, es la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (en adelante HMP). La autoría de este texto es atribuida a fray Andrés de Olmos, pero desgraciadamente este documento nos llegó en forma muy trunca. Probablemente es un extracto del famoso *Tratado de las antigüedades mexicanas* de Olmos que no se conservó, y cuyas fechas de composición oscilan entre 1533 y 1540 aunque el fragmento en cuestión probablemente fue extraído en 1544. De todas formas, se trata de una fuente de las más antiguas (Tena 2002:17). Según ella, las deidades supremas que residen en el cielo superior—que aquí es decimotercero, y no decimosegundo—son Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl (cf. Garibay 1985:11-14; Baudot 1983 *apud* Tena 2002: 17)¹¹:

. . . paresçe que tenia vn dios a que dezian touacatecli el qu<a>l touo por muger a touacaçiguatl o por otro nonbre sucheq<ue>calt los quales se criaron y estouyeron syen<pre> en el trezeno çielo de cuyo principio no se supo jamas sino de su estada y criaçion q[ue] fue en el trezeno çielo . . . (HMP original, JGI XXXI-7, f. 150r; paleografía de Michel Oudijk, correo de 14.10.2015)¹²

Lo que llama la atención en este fragmento es que a Tonacacihuatl se le llama Xochiquetzal (cf. Tena, en HMP 2002:25)—aunque su nombre está aquí muy tergiversado, es decir, aparece como sucheq<ue>calt (por eso en la edición de Garibay apareció incluso transcrito como “Cachequecatl” (HMP 1985:24)—, al igual como ocurría en el *Códice Vaticano A* (f. 14r) y el *Telleriano-Remensis* (f. 8r) (lo cual hace que estos datos de ambos códices sean más fiables).

Otro detalle importante es que Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, según esta fuente, son deidades creadoras, o mejor dicho, engendradoras,¹³ puesto que se dice: “Este dios y diosa engendraron quatro hijos” (*HMP* 2002:24). Estos cuatro hijos eran los famosos Tlatlahuqui Tezcatlipoca (*Tlaclauque Tezczatlipuca*), Yayauhqui Tezcatlipoca (*Yayauque Tezczatlipuca*), Quetzalcoatl (*Quiçalcoatl*) y el último, Huitzilopochtli o Maquizcoatl u Omiteotl (*Uchilobi, Maquescoatl, Omiteult*; sic) (paleografía de Tena; *HMP* 2002:24-26).¹⁴ Crearon también a Cipactonal y Oxomoco, a Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl, así como a Citlallicue y Citlaltona. A algunos de ellos, según esta fuente, Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl los colocan en algún nivel del universo (por ejemplo, a Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl, los colocan “en el infierno”; y a Citlallicue y Citlaltona en el “primer cielo”; *HMP* 2002:24-29, 80-81), mientras que ellos se quedan en el más alto: “En el 8º se juntavan todos los dioses y de allí arriba no subía ninguno fasta do estava Tonacatle y su muger. Y no saben lo que estava en los çielos que quedan” (*HMP* 2002:80). La deidad que nos interesaría aquí, *Omiteult* (¿Omiteutl?), por su posible semejanza con *Ometeotl*, no aparece “colocada” en ninguno de los supuestos cielos, y como se ha visto, es otro nombre del dios Huitzilopochtli.

Hystoyre du Mechique

No tan antigua como la anterior, la *Hystoyre du Mechique* (en adelante *HM*) contiene una supuesta descripción del universo mucho más detallada que la *HMP*. Además, a primera vista parece confirmar la existencia del dios Ometeotl. La *Hystoyre du Mechique* es la traducción al francés del “Epílogo o suma” del perdido *Tratado de las antigüedades mexicanas* de Olmos, que fue realizada probablemente entre 1548 y 1553 (Tena 2002: 118),¹⁵ pero un grave problema es que se conservó en forma más troncada aún que la *HMP*. En la *Hystoyre du Mechique* también aparece la descripción del universo nahua: se dice qué deidades habitaban particulares niveles celestes:

En el séptimo, *Tonacateuctli* y *Tonacacihuatl*, dos dioses [. . .] en el onceno, *Yohualteuctli*, que quiere decir “Dios de la noche” o de la oscuridad [. . .] en el treceno y último, [el] más alto, había un dios

llamado *Ometeotl*, que quiere decir “Dos dioses”, y una diosa llamada *Omecihuatl*, que quiere decir “Dos diosas”. (*HM* 2002:144-145; transcripción de Tena)

¿Sería ésta la aparición más temprana del nombre *Ometeotl*?; y por lo mismo, ¿una prueba de existencia de tal concepto en las creencias mesoamericanas, sobre todo si en el documento original, el *Tratado*. . . perdido de Olmos, este título pudiera haber aparecido más veces? Sin embargo, el gran problema es que en el texto de *Hystoyre du Mechique* en francés no aparece explícitamente el nombre de *Ometeotl*. Esta es la transcripción del fragmento correspondiente del texto original (fig. 5):

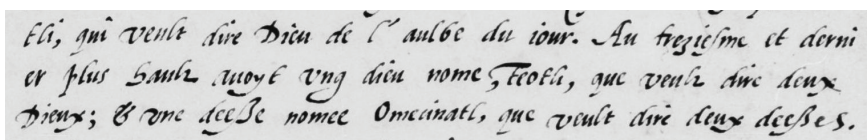


Figura 5. Fragmento *Hystoyre du Mechique*. Ms. original de la Biblioteca nacional de Francia, Signatura: 19031, f. 83r. © Bibliothèque nationale de France. Reproducido con el permiso de la Biblioteca nacional de Francia. Fotografía: cortesía de la Biblioteca nacional de Francia.

- | | |
|---|--|
| r. 16). . . Au trezième et derni | r. 16). . . En el tercero y últi- |
| r. 17) er plus hault auoyt vng dieu
nome, Teotli, que veult dire
deux | r. 17) mo más alto tenia(n) un dios
nombrado, <i>Teotli</i> , que quiere
decir dos |
| r. 18) Dieux; et [abrev] vne deefe
nomee Omecinatl, que veult
dire deux deefes (<i>Hystoyre du
 Mechique</i> , original:f. 83r) ¹⁶ | r. 18) dioses, y una diosa <i>nom-
brada Omecinatl</i> , que quiere
decir dos diosas” (cursivas
mías). ¹⁷ |

Como se puede ver, allí donde en el texto supuestamente aparece *Ometeotl*, tenemos “vng dieu nome, Teotli”, o sea, “un dios nombrado, Teotli”. La palabra “nome” en francés tuvo que parecer al copista (o tal vez al traductor) lo mismo que la parte “ome” del nombre del dios, porque en la designación de la diosa aparecen los dos elementos, “nomee” y “Ome” (de *Omecinatl*). Así, seguramente por error

y falta de comprensión prescindió de escribir la parte “ome”, dado que ya la tenía incluído en la palabra precedente, “nome”. Edouard de Jonghe, al publicar el texto de *Histoyre du Mechique* en 1905, expresó similar opinión (1905:23, n. 3). Ahora, falta por ver qué verdadera terminación en náhuatl sería la que en el texto está escrita como *teotli*, porque si se tratara de que en el texto, “teotl” entonces con un “ome” faltante en total resultaría “ometeotl”. No obstante, no parece que este sea el caso.

En primer lugar, la *Hystoyre du Mexique* está repleta de errores en palabras en náhuatl, lo cual indica el nulo conocimiento del náhuatl por parte del copista o traductor del supuesto trabajo del Olmos. En el texto varias veces está escrita mal la segunda raíz de nombres compuestos de deidades: *Yoaltentli* aparece por Yohualtecuhtli (Yohualteuctli); *Tonacatentli* y *Tonacacilmatl* por Tonacatecuhtli (Tonacateuctli) y Tonacacihuatl; *Mictlantentli* o incluso *Mictlanteuth* por Mictlantecuhtli (HM original f. 83r),¹⁸ aunque hay también tergiversaciones más graves: *Citlaluie* por Citlalicue (f. 84r), *Tlalocatentli* por Tlalocantecuhtli (Tlalocanteuctli), *Yoaltentli* por Yoalteuctli/Yohualtecuhtli y su pareja *Yacahuiztli* por Yoalcuiatl/Yohualcihuatl (HM original ff. 84r), Chalcintli por ¿Chalchiuhtlicue? (f. 83r), o bien *Calconatlansi* por ¿Quetzalcoatl? (HM orig. ff. 83r).

En vista de estas tergiversaciones, resulta evidente que la parte escrita como *-tentli* se refiere, en realidad, a *-teutli*, o sea, *tecuhtli* o *teuctli*, “señor”, por lo cual los nombres anteriormente citados serían los conocidos Yoaltecuhtli, Tlalocantecuhtli y Tonacatecuhtli, etc. No obstante, se podría suponer que en el caso de Ometeotli, no se tratara de la terminación *-tecuhtli*, sino de una distinta, que podría ser *-teotl*. Sin embargo, esta suposición me parece poco viable, dado que, primero, cuando los títulos de deidades van emparejados, normalmente se trata de una combinación de *-tecuhtli*, “señor”, y *-cihuatl*, “mujer”. La única excepción que he encontrado es Ilhuicateutl con Ilhuicacioatl del fragmento del libro X del *Códice Florentino* (CF 1979 X:f. 118r; cf. *Códice Matritense de la Real Academia* f. 175v) anteriormente citado. Pero sin embargo, Ilhuicateotl no ha tenido un

éxito similar a Ometeotl, y en mi opinión, comparando con todos los otros pares de nombre—Tonacatecutli-Tonacacihuatl(*supra*), Yohualtecuhli-Yohualcihuatl (*CF* VI:171), Mictlantecuhli-Mictēcacihuatl (*CF* VI:136), etc.—, así como otras atestaciones de Omētecuhli-Omecihuatl (*supra e infra*), debe tratarse siempre de una agrupación de *tecuhli* con *cihuatl*. Por lo mismo, por el mero hecho de aparecer la palabra (*n*)ome Teotli al lado de Omecihuatl (*nomee Omecinatl*), en mi opinión es el argumento más fuerte que se trata del binomio Omētecuhli-Omecihuatl.

Segundo, en el náhuatl del siglo XVI, la *-o-* y la *-u-* en la palabra *tecuhli* eran intercambiables, por lo cual, aunque escrito como *-teotli*, igualmente se trataba de *-teutli*. En cambio, sería mucho más raro si al final de la palabra *teotl* hubiera aparecido una *-i-*: más bien se trata de la palabra *teutli* / *tecutli* / *tecuhli*, “señor”, que termina en esta vocal.

Ahora, los editores anteriores de la *Hystoyre du Mexique*, M. Edouard de Jonghe y Ángel M^a Garibay, por lo visto opinaron de la misma manera, porque en ninguna de estas ediciones se transcribe el nombre del Omēteotli como Omēteotl, y ambos hacen comentarios correspondientes acerca de los nombres cuya segunda parte está escrita *-tentli*. Jonghe, en su edición de 1905, deja los nombres escritos tal cual, pero en las notas a pie de página los pone con la *-n-* cambiada por *-u-*, es decir, *Youalteutli* o *Mictlanteutli*, considerando con toda la razón que se trata de la similitud gráfica entre las letras “u” y “n” (*HM* 1905:22, n. 1). Así que, se debería suponer que lo que está escrito efectivamente es Yoalteutli y Mictlanteutli, aunque la *-u-* se parezca a *-n-*, o bien el traductor o copista, que no conocía el náhuatl, transcribió los nombres bien escritos en la obra original, a su texto ya cambiándoles la forma. Ángel M^a Garibay, en su edición de *Histoyre du Mechique* de 1965 (1985), transcribe ya directamente en el texto los nombres corregidos, o sea *Yohualtecutli* y *Mictlantecutli*. Asimismo, en el caso de *nome Teotli* lo transcribe como *Ometecutli* (1985 [1965]:103) y anteriormente Jonghe también consideró que el nombre de esta deidad debería ser *Ometecutli* (*HM* 1905:23, n. 3).

Apenas en la edición más tardía, la de Rafael Tena, aparece *Ometeotl* (HM 2002:145), aunque también Nicholson, en su trabajo de 1971, al hacer el esquema de la “estratificación vertical del universo”, puso a *Ometeotl* en el nivel XIII, con base en *Hystoyre du Mexique* (Nicholson 1971:tabla 2), pero en ambos casos en mi opinión se trata de una sobreinterpretación. Por lo anterior expuesto, no me parece válido considerar que en la *Hystoyre du Mexique* aparezca el nombre de Ometeotl, y mucho menos como referente al concepto de una deidad única—lo que evidentemente se ve en el texto original, es que el traductor o el copista hizo una palabra de dos, o sea, *nome Teotli*, en vez de *nome [Ome] Teotli*, lo cual correspondería lo dicho acerca de la contraparte femenina, *nomee Omecinatl*. Por lo mismo, debe tratarse otra vez de una pareja y no de un dios único.

Otras fuentes con Ometecuhli-Omecihuatl

Finalmente, el mismo par de nombres, Ometecuhli y Omecihuatl, aunque no Ometeotl—aparece en el texto de Pedro Ponce y en la obra de fray Juan de Torquemada. El primero de ellos, titulado *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad* que fue escrito en el año 1569 (Ponce 1985:17), no nos dice realmente mucho, más que la pareja que vive encima de los doce cielos es llamada igualmente Ometecuhli-Omecihuatl (Ponce 1985:121). En cambio, la famosa *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada es de mucha más importancia, aunque es más tardía, dado que fue publicada ya en 1615. El título de un capítulo de su obra explícitamente anuncia: “trata de los dioses Ometecuhli, y Umecihuatl, por otro nombre llamados Citlalatonac, y Citlalicue . . .” (1986, II:37). Después leemos:

Entre los Dioses que estos ciegos Mexicanos fignieron tener, y ser maiores, que otros, fueron dos; vno llamado Ometecuhli, que quiere decir, dos hidalgos, ó cavalleros; y el otro llamaron Omecihuatl, que quiere decir, dos mugeres; los quales, por otros nombres, fueron llamados, Citlalatonac, que quiere decir, Estrella que resplandece, ó resplandeciente; y el otro, Citlalicue, que quiere decír, Faldellín de la estrella. . . (1986, II:37).

Lo que tienen en común estos datos en comparación con el *Códice Vaticano A* es otro par de nombres atribuidos a la pareja suprema, Citlallatonac y Citlalicue, aunque aquí como equivalentes a Ometecuhltli y Omecihuatl. Más adelante, Torquemada subraya que “creían ser el vno Hombre, y el otro Muger, y como à dos naturalezas distintas” (1986, II:37). Añade obviamente la información de que estaban ellos “sobre los once Cielos, cuio suelo era mas alto, y supremo de ellos”, pero que desde allí influían “en todas las Animas” (1986, II:37). De todas formas, debido a las fechas tardías de la composición de la obra por Torquemada, así como al hecho de que el fraile hizo un buen colage de información procedente de Olmos, Motolinía, Sahagún, Mendieta, Cortés, Las Casas, Acosta y de lo publicado hasta entonces por el cronista real, Antonio de Herrera (León-Portilla, en Torquemada 1986, I:VII), sus datos deben ser tomados con debidas reservas. Tomando en cuenta de que el *Códice Vaticano A*, terminado probablemente al principio de los años 60’ del siglo XVI (entre 1562 y 1565-1566; Jansen 1984:77; Anders y Jansen 1996:29), ya contenía una versión del universo reelaborada según dos conceptualizaciones diferentes (la nahua y la europea), tanto más éstas existirían cincuenta años más tarde, cuando escribía Torquemada. De ahí sus comentarios acerca de Ometecuhltli y Omecihuatl que vivían en “vna Ciudad gloriosa, asentada sobre los Once Cielos [. . .] desde alli arriba regian, y governaban toda esta maquina inferior del Mundo” (1986, II:37).

Fuentes que describen la creación del mundo

Las últimas dos fuentes alfabéticas no describen tanto la imagen aquí analizado del universo, sino relatan los mitos de creación, y permiten comprender que las deidades que actúan en estos actos son númenes supremos. Así, en *Leyenda de los Soles* (en adelante LS), que data de entre 1558 y 1561 (Tena 2002:170), aparecen otros dos conjuntos de títulos, Citlallinicue-Citlallatonac y Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl, como nombres de las deidades supremas (aunque quizá se trata de una sola pareja). Así, Citlallinicue-Citlallatonac son los que actúan en el conocido episodio de Tata y Nene: “Vini-

eron a ver los dioses Citlalinicue y Citlallatonac, y dijeron: ‘Dioses, ¿quién está haciendo fuego?, ¿quién está ahumando el cielo?’” (LS 2002:177). Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl son los que “reciben” a Nānahuatl recién convertido en el Sol, y “lo bañaron, luego lo sentaron en un trono de plumas de quechol y le ciñeron la cabeza con [una diadema de] bordes rojos. . .” (LS 2002:183).

Mientras tanto, en los *Anales de Cuauhtitlan* (en adelante AC), una fuente que data del año 1570 según Primo Feliciano Velázquez (AC 1975:XIII)—así que parecidas a las fechas de las obras de Sahagún—, no se habla directamente de Ometecuhtli-Omecihuatl, sino de otros pares de dioses, colocados en el Omeyocan. En esta fuente se menciona que el gobernante de Tollan, Quetzalcoatl, “oraba dentro del cielo” u Omeyocan, invocando a “. . . a Citlalyncue, a Citlallatonac, a Tonacacihuatl, a Tonacatecuhtli, a Tecolliquenqui, a Yeztlaquenqui, a Tlallamanac y a Tlallichcatl. Daba voces, según sabían, en el Omeyocan (lugar de dos), que está sobre los nueve cielos” (AC 1975:8, trad. de Velázquez). Al hacer la distinción entre Citlalinicue-Citlallatonac y Tonacacihuatl-Tonacatecuhtli, surge la pregunta si se trata de parejas diferentes, o de las mismas, solo que nombradas con otros pares de títulos, pues como indica HMP: “Estos dioses tenían estos nombres y otros muchos, porque según en la cosa que entendían o se les atribuía así les ponían el nombre” (HMP 2002:27; *infra*).¹⁹ A la idea de que más bien sean denominaciones diferentes de diferentes deidades, contribuyen otros cuatro títulos emparejados, que aparecen en el texto de *Anales de Cuauhtitlan*. El primer par es Tecolliquenqui y Yeztlaquenqui, que significan, respectivamente, “El que esta vestido de carbón” y “El que esta vestido de sangre”,²⁰ por lo cual queda evidente que se hace una alusión a dos colores especialmente simbólicos, yuxtapuestos, el negro y el rojo. Otro par, Tlallamanac y Tlallichcatl, es más problemático, pues mientras Tlallichcatl se puede traducir como “Algodón-tierra”, el segundo vocablo, Tlallamanac, acarrea más problemas, aunque también contiene el vocablo *tlalli*, “tierra”.²¹ Estos pares recuerdan otros, anteriormente mencionados títulos atribuidos a Tonacatecuhtli (¿junto con Tonacacihuatl?; *supra*) en los glosas del

Códice Telleriano-Remensis (TR f. 8r, paleogr. de Quiñones Keber 1995b), y a quien se denomina “tloque, ñauaq[ue], tlalticpaque, teotlale, matlaua, tepeua” (TR f. 8r; *supra*). Es decir, es llamado *Tloque Nahuaque* o “poseedor del cerca, poseedor del junto”, pero también el “Dueño de la superficie de la tierra,²² dueño de la tierra divina”, más “¿Dueño de la red?, dueño del cerro”. Estos conjuntos o pares de títulos indican que la pareja que vive en el Omeyocan puede ser llamada con diferentes pares de nombres, como ya se ha visto anteriormente.

Representaciones indígenas (Libros Indígenas)

Como he advertido anteriormente, después de revisión de las fuentes alfabéticas, es imprescindible regresar a los Libros Indígenas, es decir, las imágenes realizadas de acuerdo con el sistema indígena de comunicación gráfica. Sin embargo, voy a hacerlo empezando por lo expresado en escritura alfabética, pasando luego a lo más complejo, que son las imágenes de los dioses en los códices.

El lector se acordará que los dioses enumerados en la *HM* aparecen colocados en las trece supuestas capas del cielo, sin embargo no son otra cosa que la lista de los llamados “trece señores de los días”, es decir, una serie calendárica de trece deidades. Es la única fuente alfabética que contiene esta lista de los dioses (cf. Boone 2007:45), pero en cambio, esta misma aparece en dos documentos indígenas, a saber, en el *Códice Borbónico* y el *Tonalamatl de Aubin*.²³ En estos dos códices provenientes del Centro de México, en las casillas que acompañan cada trecena del *tonalamatl* (láms. 3-20), aparecen diferentes series calendáricas, es decir, de signos de los días y de los números, de los llamados “nueve señores de la noche”, de los volátiles y de los trece señores. A pesar de la aparente diferencia entre las deidades en la quinta, séptima y decimotercera posición, esta serie calendárica de trece deidades es la misma que la enumerada en la *HM*. Aunque un análisis más exacto de las semejanzas y diferencias entre estas series merece un trabajo aparte, lo que me interesa de momento es justamente la séptima y la decimotercera posición, en la séptima en

los códices apareciendo Cinteotl (*Borbónico* láms. 3-20) o Xochipilli (*Tonalamatl de Aubin* láms. 3-20)—a lo cual regresaré más adelante—, y en la decimotercera una deidad femenina con la mandíbula descarnada. A esta diosa Seler (1990-2000, I:193) y Boone (2007:46) la denominaron como Ilamatecuhtli, traduciendo este nombre por “mujer vieja” (*Old Lady*; Boone 2007:46) o “diosa del firmamento” (*the goddess of the firmament*; Seler 1990, I:193). Al ver su representación gráfica en el *Códice Borbónico* (láms. 3-20), en la cual se nota su cara descarnada (incluso con manchas rojas, indicadoras del cuerpo pudriéndose) y la falda rematada en hilera de caracolillos, efectivamente resulta similar a la deidad festejada en la ceremonia de *Tititl*, cuya patrona está representada en los códices *Tudela* (f. 27r), *Magliabechiano* (f. 45r) (ver *The Codex Magliabechiano* 1983), *Telleriano-Remensis* (f. 6r) y *Vaticano A* (f. 50v). Sin embargo, el cabello enmarañado y adornado con banderas de papel (*Borbónico* láms. 3-5, 7-12, 15-19; *Tonalamatl de Aubin* lám. 3) o con ojos estelares (*Tonalamatl de Aubin* láms. 4-20), una ceja gruesa de color oscuro, más la hilera de caracolillos en la falda, indican más bien una deidad femenina del mundo de los muertos, tal vez llamada Cihuacoatl—si nos guiamos por su representación gráfica en la ceremonia *Tititl* en el mismo *Códice Borbónico* (lám. 36). El detalle gráfico de la hilera de caracolillos aparece descrito justamente como parte del atavío de la mujer que representaba a la diosa patrona de *Tititl*:

. . . a la honra de la diosa Ilamatecuhtli. Decían que era su imagen. Ataviaban la con unas naoas blancas y un huipil blanco, y encima de las naoas poníanla otras naoas de cuero, cortadas y hechas de correas por la parte de abaxo, y de cada una de las correas llevaba un caracolito colgado. A estas naoas llamábanlla *citlalli icue*, y a los caracolitos que llevaba colgado llamábanlos *cuechtli* (HG, II:169).

El texto de Sahagún indica claramente de que los caracolillos colgados en la ropa representaban estrellas, por lo cual la falda se llamaba *citlalli icue*, “su falda de estrellas”. Este es, sin lugar a dudas, el nombre de la diosa Citlalicue, la pareja del dios Citlalatonac, quienes, como se ha visto anteriormente, en las fuentes alfabéticas aparecen ya sea como habitantes del “cielo más alto” (cf. Torquemada

1986 II:37; *supra*), ya sea como del “más bajo” (*HMP* 2002:24-29, 80-81; *supra*), ya sea como los que habitan el cielo tal cual y son considerados dioses supremos (*AC* 1975:8; *LS* 2002:177; *supra*). Adicionalmente, la identificación como Citlalicue, la diosa de la falda de estrellas, se confirma con la forma gráfica de representar su falda en el *Códice Borbónico*—pintada de azul y varias veces con puntitos blancos, que sin lugar a dudas indican estrellas.

Aún hay otras imágenes de una figura femenina, con mandíbula descarnada, cabello enmarañado con banderas o con ojos estelares, y con una falda rematada por estrellas. Una de ellas aparece en una placa de jade (Museo del Templo Mayor; cf. Taube 1993:fig. 6, Mikulska 2008a:fig. 172.a), y otras aparecen en varias láminas del *Códice Borgia* (láms. 39, 41, 46; aunque en este documento se nota una tradición pictórica diferente). Entre los rasgos propios de deidades del mundo de la muerte—mandíbula descarnada (en el *Borbónico* toda la cara), cabello enmarañado con banderas y los que indican su carácter estelar—la falda con estrellas y los ojos estelares colocados en el cabello—, debe de haber algún denominador común, quizás “la oscuridad”. Esto permite suponer que el carácter o las funciones de esta diosa estaban vinculadas con el mundo no humano, el mundo nocturno y sin luz, el mundo de los orígenes, etc., y con el mundo de creación y procreación, a lo cual remite el hecho de aparecer con su contraparte masculina (*infra*).

Regresando a la *Hystoyre du Mechique*, según esta fuente en el “decimotercer cielo” estaba el par de Ometecuhli-Omecihuatl (*HM* 2002:144-145; *supra*), que por lo tanto corresponde conceptualmente con la Citlalicue de los códices *Borbónico* y *Tonalamatl de Aubin*. Recordemos que los fragmentos de fuentes alfabéticas anteriormente citadas permitían suponer que el par Citlalatónac-Citlalicue difiere de Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl (*HMP* 2002:24-29, 80-81; *HM* original: f. 83r) y que más bien se trata de otra denominación de Ometecuhli-Omecihuatl (Torquemada 1986, II:37), o bien no dejan claro si Citlalatónac-Citlalicue difiere de Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl o no (*AC* 1975:8; *LS* 2002:177). Agregando a estas observaciones los

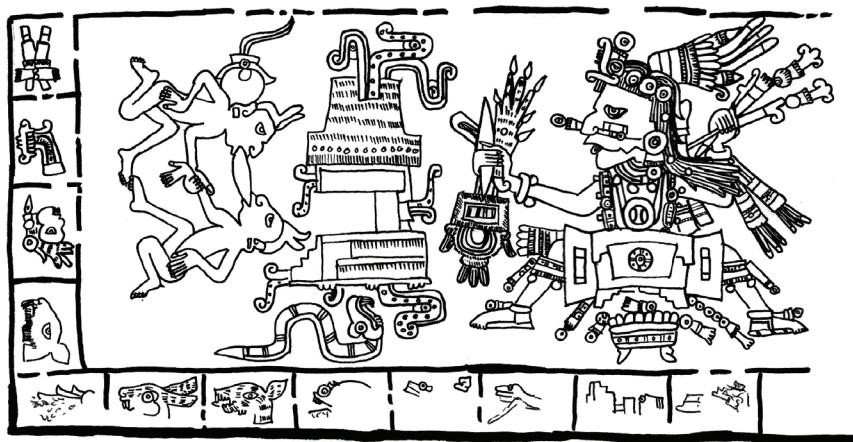


Figura 6. Imagen de la 1ª trecena. *Códice Borgia* (1993:lám. 61), redibujado por Fernando Martínez Trigueros.

datos de los códices *Borbónico* y *Tonalamatl de Aubin*, que indican que la deidad de la decimotercera casilla es Citlalicue (o tal vez Cihuacoatl o diosa de la muerte representada como Citlalicue), el par Ometecuhtli-Omecihuatl debe ser diferente del par Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl.

Este último, según la *Hystoyre du Mechique*, estaba colocado en el séptimo cielo (HM 2002:142-143), mientras que en la séptima casilla de los códices se encuentra Cinteotl (*Borbónico* láms. 3-20) o Xochipilli (*Tonalamatl de Aubin* láms. 3-20). Más adelante me ocupo con más detalle de la relación—o más bien una forma de correspondencia—entre Cinteotl y la pareja Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl, aunque ya la discusión anterior acerca del significado del nombre de Tonacatecuhtli, que abarca el emitir calor (como el sol), la abundancia y el producto agrícola (con el maíz), explica esta cercanía (*supra*, notas 5 y 6). Lo que es importante ahora es que también los dos códices indígenas marcarían aquí una diferenciación entre los pares Citlalicue-Citlallatonac, muy posiblemente correspondiente al par Ometecuhtli-Omecihuatl, y Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl, que coincidiría en las funciones con Cinteotl y/o Xochipilli

Todo este tema merece una mayor profundización y análisis, que indudablemente nos arrojaría más luz acerca de los conceptos cosmológicos de los antiguos nahuas, pero en esto no ayudará el considerar que el supuesto dios Ometeotl sea un dios supremo y único, y cuyo nombre hasta ahora no ha aparecido, menos en el *Códice Vaticano A*.

El(los) patrono(s) de la 1 trecena

En cambio, un estudio acerca de la posible idea de la unidad—o unicidad—divina, también debería ser llevado a cabo, pero a partir de datos firmes y no de interpretaciones, que por su naturaleza pueden estar equivocadas. Se podría empezar, en mi opinión, tal vez por analizar por qué en la imagen de la primera trecena, en los códices *Telleriano-Remensis* (f. 8r, falta el folio que contiene la primera mitad de la trecena) y en el *Vaticano A* (ff. 13v-14r), aparece una pareja, mientras que en documentos prehispánicos, como el *Códice Borgia* (lám. 61) y el *Códice Vaticano B* (lám. 49) (ver *Codex Vaticanus* 3773 . . . 1972), aparece un solo personaje. Como se sabe, en otros códices del Centro, *Borbónico* y *Tonalamatl de Aubin*, faltan dos primeras láminas, por lo cual no se encuentra en ellas imagen de esta trecena.

Aquí es necesario abrir un paréntesis para explicar que aunque la cuestión de la proveniencia de los códices *Borgia* y *Vaticano B* aún no está solucionada, y sin lugar a dudas se trata en ellos de una tradición religiosa un poco diferente que la de la Cuenca de México (visible, por ejemplo, al comparar la forma de representar las trecenas en estos dos códices y en los *Borbónico* y *Tonalamatl de Aubin*), tampoco me parece razonable omitir los datos de los únicos códices de carácter religioso de los que disponemos. Estos manuscritos sin lugar a dudas están libres de influencia colonial, y si bien su origen no se puede atribuir con certeza a los nahuas, pero tampoco a los mixtecos o a los otomíes, aparte de que igualmente pudieron haber sido elaborados en un lugar y llevados a otro (cf. Jansen 2002:283). Son bien conocidos los argumentos que votan a favor de su adscripción a la cultura nahua o mixteca (cf. el reciente recuento elaborado por Boone 2007:211-230),

pero de lo cual no queda duda es que provienen de una(-s) cultura(-s) plurilingüe(-s), y a diferencia del, por ejemplo, *Códice Mendoza* o de los códices históricos mixtecos, según nuestro conocimiento de hoy en día, prácticamente no contienen glifos que operan con base en homofonía, lo cual los haría legibles solamente en un idioma.²⁴ Además, en cuanto al origen del *Códice Borgia*, en los últimos años está prevaleciendo la opinión de que posiblemente proviene de la región nahuahablante de Tlaxcala—no es así en caso del *Vaticano B*—, dada la semejanza con algunas de sus láminas con las pinturas de Ocotelulco y de Tizatlan, en Tlaxcala (cf. Caso 1927, Noguera 1996 [1927]; Contreras Martínez 1994a:11-12, 1994b:111-112; Sisson 1983:653-654; Pohl 1998:184-207; Pepperstraete 2006:15-32; Boone 2007:227-228).

Dicho lo anterior, lo que cuenta para los fines de este trabajo es que a diferencia de los dos tardíos códices coloniales, *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*, en los que en la escena de la primera trecena aparece la pareja de Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, en los códices *Borgia* (lám. 61) y *Vaticano B* (lám. 49) se aprecia su patrono como una sola deidad. Gracias a su diadema solar con mariposa, el cabello amarillo, y, en el *Borgia*, el pectoral de oro, la mitad inferior de la cara pintada de rojo, es reconocible como Tonacatecuhtli (cf. Anders, Jansen y Reyes 1993:92; Boone 2007:41),²⁵ es decir, solamente la contraparte masculina. Empero, lo que llama la atención es la particular pose que ostenta Tonacatecuhtli en ambos códices prehispánicos. En mi opinión, se trata de la misma postura de brazos y piernas abiertas, característica de deidades femeninas, y en particular de las que están fuertemente vinculadas o responsables del acto de dar a luz o del amor corporal. Se trata sobre todo de Tlazolteotl (*Borbónico* lám. 13; *Borgia* lám. 74; *Vaticano B* láms. 41, 74; *Laud* lám. 39), pero también de Xochiquetzal (*Vaticano B* lám. 39; *Laud* lám. 36), Mayahuel (*Laud* lám. 16) e Itzpapalotl (un relieve del Museo Nacional de Antropología). Es una postura extraordinaria, ya que son los únicos casos cuando una deidad se representa de frente en los códices (Mikulska 2008a:160-174, 2007). En mi opinión, en esta forma de representar se trata de recalcar el hecho de que ellas adoptan la

posición del parto y del coito (cf. Seler 1963, I:120), al igual que las representaciones de la tierra, siempre productora y paridora, porque esta es una característica por excelencia de estas diosas (Mikulska 2008a:140-156, 160-163). Ahora bien, tal vez el único dios, aparentemente masculino, que adopta esta postura, es precisamente Tonacatecuhtli en los dos códices en cuestión (cf. Seler 1963, II:175; Quiñones Keber 1997:237). Pero esto se da solamente cuando él tiene la función del dios patrono del principio del tiempo y de la creación. Es el que pare, pero siendo masculino, también es él que engendra.

Resulta relevante hacer hincapié en que, al hablar de la(-s) pareja(-s) primordial(-es) descritas en fuentes alfabéticas, se suele decir que ellos siempre engendran, por lo menos a los dioses.²⁶ Así ocurre con Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, quienes “engendran” a los cuatro hijos. También en el comentario en italiano en el *Códice Vaticano A*, se le atribuye al dios de Omeyocan (quien según la imagen es Tonacatecuhtli; *supra*) el haber engendrado a Cipactonal y Oxomoco, “los cuales engendraron a Tonacatiutle” (Tonacatecuhtli; f. 1v; trad. de de Anders y Jansen 1996:45). Esto se puede deducir también de los títulos como *tlacaiolitiani*, “el que engendra a los hombres” y *(mo)techiuhcauh*, “(tu) progenitor”, asignados a Mictlantecuhtli (CF VI:195, 4; aunque esto no quiere decir que Mictlantecuhtli funcione sin su pareja), Hueheteotl (CF VI:19, 41) y en general a los ancestros, los llamados “padres, madres” (CF VI:27, 63, 138, *passim*). Justamente este título o títulos son también asignados a los mismos dioses: Mictlantecuhtli (CF VI:21, 31, 48, 59) o bien Mictlantecuhtli con Mictecacihuatl (CF VI:136), Hueheteotl (CF VI:19), Ometecuhtli-Omecihuatl (CF VI:183, 202, 206) y los antepasados en general. Por el mero hecho de denominarlos “padres y madres” se destaca, como sea, también lo opuesto y complementario de sus géneros.

Por otra parte, si los dioses masculinos engendran, las diosas femeninas paren. Así, Torquemada, hablando de Ometecuhtli-Omecihuatl, llamados también Citlalatonac y Citlallicue, dice: “Esta Diosa avia parido en el Cielo muchos hijos, y despues de todos estos partos

avia parido, vn navajón, ò pedernal, que en su lengua llaman Tecpatl [. . .] que caio en cierta parte de la tierra, llamada Chicomoztoc [. . .] y luego salieron de èl, mil y seiscientos Dioses, y Diosas” (Torquemada 1986 II:38). Aún antes Mendieta registró el mismo mito, mencionando la pareja de deidades (Citlalatonac y Citlalicue), diciendo de ella “la diosa parió un navajón ó pedernal” (1993:77). Lo que indica este breve análisis es que la característica principal de las deidades que trabajan al principio del tiempo, comprendiendo por ello tanto los momentos de la creación del mundo, operan por medio de su cuerpo, siendo fuerzas que actúan gracias a la unión sexual, engendrando, pariendo o creando.²⁷

Empero, ¿está pariendo algo la figura del dios de la primera trecena en los códices *Borgia* y *Vaticano B*? En el segundo esto no está nada claro, más que tratarse de la postura paridora del dios patrono, pero en el primero de ellos (*Borgia* lám. 61; fig. 6), aparte de la pose de la deidad, llama la atención la colocación de la vasija de maíz, que aparece entre sus piernas. En mi opinión, esta colocación no es casual, ni tampoco el hecho de representarla como una vasija preciosa (por el diseño de rayas rectangulares y circuli) llena de la comida preciosa (por la presencia de piedras preciosas y flores). Como si fuera poco, la imagen de la deidad está enriquecida por una caja rectangular que parece estar inscrita en su cuerpo, y más exactamente, en su cadera (Quiñones Keber 1997:237). Si esta imagen se puede nombrar en náhuatl, en mi opinión ésta sería una representación gráfica del difrasismo *in toptli, in petlacalli*, “la caja, la petaca”, expresión metafórica que remite a la idea del secreto (López Austin 1996 [1980]:382), con la función de “ocultar algo valioso con el objeto de preservarlo” (Montes de Oca 2000:259). Estos cofres rectangulares designaban, a nivel metafórico, “al inframundo donde residían los antepasados; a la casa en que vivía la hija casta; al vientre de la madre que alojaba al bebé; al pecho del individuo que daba sabios consejos; al dios que dispensaba riquezas, y a las personas reservadas o que sabían guardar secretos” (López Luján 2009:54). Es allí donde encontraban su descanso los muertos (*CF* VI:21, 195) y de donde va a salir el bebé (*CF* VI:138; cf. Montes

de Oca 2000:259; Mikulska 2010a:354-355; 2008a:398-400). Lo que me importa es que esta vasija del sustento, el cofre de riquezas o la olla de mantenimientos, es el fruto del cuerpo divino, no de una creación metafísica. Y aunque en las dos imágenes en cuestión no aparece una pareja de deidades, como ocurre en los códices del Centro, llama la atención que siempre hay una pareja al lado, que precisamente se representa en el acto del amor corporal (cf. imágenes del *Borgia* láms. 49-52 y 9; *Vaticano B* lám. 28; cf. Thompson 1986 [1970]:250; Jansen 1982, I:339; Anders, Jansen y Reyes 1993:57; Mikulska 2010b:135-137).

Las consideraciones anteriores no son, sin embargo, una prueba de existencia del dios Ometeotl. Lo que queda claro, en mi opinión, es la complejidad de las conceptualizaciones indígenas, el dar prioridad a las parejas masculino-femeninas,²⁸ que son las que tienen capacidad de engendrar y parir. Es decir, el poder de crear es el poder generativo (y relacionado con el cuerpo, no con una creación metafísica). Por lo tanto, incluso en el momento de representar tal pareja como un solo ser, se sigue subrayando el poder creativo de su cuerpo.

A esta argumentación aún se puede agregar que el par de dioses, Citlalatónac y Citlalicue, conocido de las fuentes alfabéticas, en los códices no aparece tal cual, sino se representa solo a Citlalicue (en la 13ª casilla de la serie de 13 deidades; cf. *Borbónico* láms. 3-20; *Tonalamatl de Aubin*, láms. 3-20; *supra*), pero a nadie se le ha ocurrido tratar a Citlalicue como al supuesto *Ometeotl*, como una deidad sexualmente dual, diosa de la dualidad, y que englobe otros pares en sí.²⁹ Nuevamente mi conclusión sería que el unificar este complejo pensamiento indígena con un término, *Hometeule*, que según el mismo comentario del *Códice Vaticano A*, designa al Señor de tres dignidad o Señor tres, dificulta, si no es que impide conocer mejor las nociones indígenas.

Tonacatecuhtli-Tonacihuatl vs. Cinteotl

El lector se acordará una de las observaciones anteriores, que la *Hystoyre du Mechique*, que contiene una lista de dioses que coloca en

particulares cielos y que corresponde a la serie de los llamados “trece señores de los días”, indicaba que Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl se encontraban en el séptimo cielo (*HM* original f. 83r; 2002:142-143). Mientras tanto, en los Libros Indígenas que contienen la serie calendárica de trece deidades, en la séptima posición aparecía Cinteotl, el dios del maíz (*Borbónico* láms. 3-20), o Xochipilli, el “príncipe de las flores” (*Tonalamatl de Aubin* láms. 3-20). Indudablemente, se puede explicar esta diferencia como resultado de existencia de dos tradiciones religiosas un poco diferentes (aunque sigue tratándose de las fuentes de la región nahuahablante), pero de todas formas tiene que haber alguna lógica en tal cambio, y dichos dioses deben de tener algún denominador común.

Por otra parte, la relación Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl con el dios del maíz Cinteotl es más que obvia, empezando por su nombre que hace alusión al cuerpo y al sustento, y terminando en su representación gráfica sobre un lecho de mazorcas cubierto con tela, o encima de una vasija con el maíz (*supra*). Sin embargo, aquí no terminan las semejanzas. Como se ha visto anteriormente, Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl, según la tradición, podían aparecer en forma gráfica ya sea como una pareja (los códices de la Cuenca), ya sea como una deidad (*Códice Borgia* y *Códice Vaticano B*), pero entonces en una postura engendradora y paridora, como si en una sola figura se juntaran los cuerpos y los poderes femenino y masculino.

Lo que llama la atención es otra deidad cuyo género no parece bien definido, y es justamente el mismo dios de maíz, Cinteotl. Mientras en los códices (Libros Indígenas) aparece por lo general como una deidad masculina, en las fuentes alfabéticas esto ya no es tan obvio. Generalmente estamos acostumbrados que cuando se habla del dios de maíz en general, Cinteotl o Centeotl (“dios-maíz”), es un dios varón (*CF* IX:80); pero cuando se usa el nombre calendárico de la deidad de maíz, es Chicomecoatl, Serpiente, una diosa—mujer—que Sahagún logra comparar con la diosa romana Ceres (*CF* facs. I:f. 3r)—, así como lo es la diosa del maíz tierno, Xilonen (*HG* II:87, 117; Durán 1984 [fecha original 1577-87], I:127, 136-137, 266). No

obstante, a veces el mismo Cinteotl aparece descrito como femenino, por ejemplo en el texto de Sahagún, donde se habla de los templos en Tenochtitlan: “El vigesimo octauo edificio, se llamaua Iztac cinteutl iteupan este era vn cu, dedicado a la diosa, llamada cinteutl” (CF facs. II apend.: 113r-113v). E igualmente al revés, en la descripción del templo de Chicomecatl se dice “chicomecatl iteupan: este era vn cu, dedicado al dios chicomecatl” (CF facs. II apénd:113v). Otro ejemplo proviene del escrito de Diego Durán, según quien durante la ceremonia de Ochpaniztli, la gente arrancaba las matas de maíz diciendo “*centeotl ana*” o “quieta el dios de las mazorcas”, pero al mismo tiempo rezaba “Señora mía, venga presto” (1984 [fecha original 1577-87], I:253). En otras ocasiones, para invocar a la deidad de maíz, se usaban los dos nombres al mismo tiempo. Por ejemplo, en tiempos de sequía, cuando se pedía con plegarias a los *tlallope* para que mandaran la lluvia, también se mencionaba a *in chicome covatl*, *in cinteutl* (CF VI:38), para que les ayudara. De similar manera, el templo de esta deidad de maíz, al que se llevaba esta planta, llamada entonces *cinteotl*, recogida en los campos, se denominaba *cinteupan*, *yn iteupan chicome coatl*, “Templo de maíz, el templo de 7-Serpiente” (CF II:62-63). Finalmente, Torquemada (1986 [1615], II:134) anota que los totonacos adoraban a la diosa Centeutl o Tzinteutl. Mientras tanto, entre los nahuas contemporáneos de la Huasteca veracruzana, es decir, un poco más al norte, la deidad más venerada es el numen del maíz, llamado Chicomexochitl (7-Flor), que puede ser tanto un dios varón como una diosa del maíz (Victoriano de la Cruz Cruz, comunicación personal 2012).

Hay que llamar la atención también a un nombre o un título similar a Cinteotl/Centeotl que aparece en los conjuros en náhuatl, recopilados en la primera mitad del siglo XVII por Hernando Ruiz de Alarcón. En algunos de ellos el conjurador se llama a sí mismo *yn tlamacazqui niycnopiltzintli* (*infra*), agregando a este conjunto ya sea el título *nicenteotl* o *nicinteotl* (Ruiz de Alarcón 1953 [1629], II-9, II-17, III-5, III-7, IV-1),³⁰ ya sea *niceteotl* (por ejemplo, en el conjuro para cazar venados [II-8] o en los relacionados con la pesca [II-14; II-15], entre otros). Ruiz de Alarcón generalmente traduce

este conjunto como “huérfano”, aunque alguna vez prefiere “soy vno de los dioses y huerfano” (1953 [1629]:183) o bien “Yo mismo el hijo sin padre o huerfano” (1953 [1629]:72). Efectivamente, en la palabra *niycnopiltzintli* la raíz *icnopil(li)* significa “verfano sin padre” (Molina 1980 [1555-1571], 1:f. 115v), mientras que el segundo vocablo puede ser traducido tanto a partir de *Centeotl* o *Cinteotl*, como a partir de *Ceteotl*. En primer caso, se trataría obviamente del “dios de la mazorca” o del maíz (cf. Dehouve 2009:305), mientras que en el segundo sería el nombre compuesto de *ce* y *teotl*, “uno” y “dios”. En este caso se podría discutir si se trata de considerarse un único dios, o más bien, precisamente de darse tanta importancia como para permitirse llamar “uno” con el sentido de que no hay otro igual en el poder. Similar procedimiento se nota en el hecho de que, mientras prácticamente todos los seres invocados en los conjuros (dioses, plantas, objetos, partes del cuerpo) son llamados *tlamacazqui*, el especialista ritual reserva para sí mismo la designación de *nahualtecuhtli* (Ruiz de Alarcón 1953, IV-1, IV-3, V-2, VI-3, VI-6, VI-9), que habría que traducir como “señor/ príncipe de los nahuales”, esto con la finalidad de hacerse el más destacable, el mejor, poseedor de diferentes tipos de fuerzas sobrenaturales, y dominante entre todos ellos (cf. Contel y Mikulska 2011:44-46). El colocarse en la posición más alta o por lo menos igual a la de la divinidad, es un procedimiento propio del discurso mágico (cf. López Austin 1970:VII), y esta sería, en mi opinión, la razón de recurrir al título de *Ceteotl*. Sin embargo, no se puede excluir la primera posibilidad, de que el título utilizado fuera *Centeotl*, “dios(-a) del maíz”. Tomando en cuenta lo dicho anteriormente—de que su género no está del todo bien definido, de que conceptualmente se acerca mucho a la pareja Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl, y de que este par puede ser representado en forma de una sola deidad, pero con rasgos gráficos que subrayan el poder creativo de su cuerpo—considero que aquí se abre otra vía para poder comprender mejor el pensamiento cosmológico nahua.

Y aquí es donde hay que mencionar aún otro título divino, *Icel-teotl*. Más que tratarse de semejanza fónica con el nombre de *Ce-*

teotl, considero que lo relevante es que es otra denominación, junto con *Ipalmemohuani*, que se usaban con la finalidad de referirse a un solo dios. Ambos títulos aparecen con frecuencia en los cantares en náhuatl, textos de una bella tradición oral, pero que por su propia naturaleza (la tradición oral), no conservaron el puro contenido prehispánico. Estos cantos fueron registrados alfabéticamente y recopilados en dos grandes colecciones: en el *Manuscrito 1628* de la Biblioteca Nacional de México, conocido como *Cantares mexicanos*,³² y en el manuscrito de la Colección Latinoamericana de la Biblioteca de la Universidad de Tejas, conocido como *Romances de los señores de la Nueva España*.³³ El alto grado de aculturación³⁴ de estos textos se percibe en varios títulos nahuas que remiten tanto a las deidades indígenas, como al Dios cristiano, Jesucristo, al Espíritu Santo, a la Virgen, a los ángeles y a los santos. Entre estos títulos destacan *Ipalmemohuani* y sus variantes,³⁵ más *Tloque Nahuaque* (“Poseedor del Cerca, Poseedor del Junto”),³⁶ en referencia al Dios cristiano o a Jesucristo. También, la palabra nahua *totecuyo*, “nuestro señor”, que forma un calco perfecto de “Dios nuestro señor” del español, era utilizada para llamar al Dios cristiano³⁷, así como *totatzin*, “nuestro padre”.³⁸ El título *icelteotl* (“un solo dios”) que aparece al lado de otros títulos (sobre todo con *ipalmemohuani*, pero también al lado de la palabra *Dios*),³⁹ pero siempre en referencia al dios único de la religión cristiana y nunca en relación a cualquiera deidad nativa (*infra*; cf. Bierhorst 1985:38-39; Damrosch 1991:110). En vista de estas acepciones de las palabras nahuas, no se puede evitar pensar que al haber existido Omeyeotl como el concepto nahua de un dios único, alguna vez habría aparecido en estos cantos, y esto no ocurre. Esto se percibe aún mejor en otra fuente.

Se trata de los *Coloquios y Doctrina cristiana*. . . , reunidos por Sahagún y sus alumnos en 1564, y que supuestamente contiene las famosas pláticas sostenidas entre los doce franciscanos y los sabios nahuas en 1524 (cf. León-Portilla 1986:18-20). Dado que la idea del texto es presentar al Dios cristiano a los nativos, se habla mucho de él, utilizando los términos indígenas, pero en total tanto éste, como

las deidades indígenas reciben los mismos títulos: *ipalnemoani*, *tloque nahuaque* y *totecuyo* (“nuestro señor”). La diferencia consiste en que a veces de las deidades nativas se habla en plural, *teteu impalnemoa* (*Coloquios*. . . ff. 31v, 34v, 35v), lo cual no ocurre en caso del Dios cristiano. Empero, también hay referencias a alguna deidad nativa en singular:

In jtoptzin,
in jpetlacaltzin,
in tlacatl totecuyo,
in ilhujcava,
in tlalticpaque

Su caja,
 su petaca,
 del señor, nuestro señor,
 dueño del cielo,
 dueño de la tierra

(*Coloquios*. . . 1986:136)

(trad. KM)

Sería difícil pensar de que no se tratara aquí de una divinidad nativa, pues en caso del Dios cristiano más bien no se hablaría de “su caja, su petaca”. De igual manera, el título *tloque nahuaque*, “poseedor del cerca, poseedor del junto”, aparece designando al Dios cristiano: . . . *amechmotentia in tloque in nauaque* (*Coloquios* . . . 1986:146): “A vosotros os hace labios suyos el Dueño del cerca y del junto” (trad. de León-Portilla, *Coloquios* . . . 1986:147), pero igualmente a los dioses indígenas:

Ca cententli,
otentli, ic tococuepa
ic toconjloctia yn jhiio,
yn jtlatol
in tloque, navaque

“Con un labio,
 dos labios responderemos,
 devolvemos el aliento,
 la palabra,
 del Dueño del cerca y
 del junto”

(*Coloquios*. . . 1986:148)

(trad. de León-Portilla,
Coloquios . . . 1986:149)

Lo importante es que si se trata de un texto con una carga ideológica tan fuerte como lo es *Coloquios y doctrina cristiana*. . ., surge la pregunta por qué, al haber existido en las creencias prehispánicas el concepto Omoteotl—el supuesto dios único, “dios-dos” o

“dios de la Dualidad”, una sola deidad, aunque en dos personas—, no se hubiera utilizado este nombre para introducir acertadamente el concepto del Dios y de la Trinidad cristiana, o sea de una divinidad única, pero en tres personas.

¿Ometeotl presente en otras fuentes?

Los manuscritos de Cantares . . . y Romances . . .

Como se ha visto en las páginas anteriores, Ometeotl no apareció en ninguno de los relatos de creación y de descripción del universo nahua (menos en el primer folio del *Códice Vaticano A*). Lo mismo hay que decir de la presencia—o más bien ausencia—de Ometeotl en los cantares, aunque estos no han sido y no serán analizados aquí en pleno detalle, dado que este tema merece un artículo aparte. Empero, aún hay que mencionar una palabra, *Omeycac*, que aparece en uno de los cantos de la colección de *Cantares . . .* (f. 35v), y que en su tiempo fue usada por Miguel León-Portilla (1997:148-154) como argumento a favor de la existencia del concepto Ometeotl, descartado, sin embargo, por otros investigadores.

El fragmento del canto en cuestión reza:

Canompa nonyaz huiya canompa noyaz aya omeycac yohui yohui ye
huan Dios huiya amachtemochia ompa ximoaya aith¹ ytec yçani
can yyehua yece ximoaya ni tlpê. y ohuaya (. . .) (paleografía de
Michel Oudijk, correo de 15.09.2015; cf. fig. 7)⁴⁰

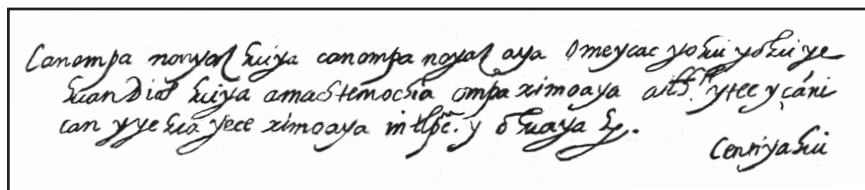


Figura 7. Fragmento de uno de los cantos de *Cantares mexicanos* (original de la Biblioteca Nacional de México, Ms. 1628: f. 35v). Reproducido por Katarzyna Mikulska con base en la fotografía obtenida por cortesía de Michel Oudijk.

Ángel M^a Garibay (1965:86-87) traduce este fragmento así: “Donde está la Dualidad. . . ¡Difícil, ah, difícil! ¡Acaso es la casa de todos allá donde están los que ya no tienen cuerpo. . .”. Por cierto, llama la atención que en otros lados Garibay traduce este fragmento de formas diferentes: “¡El camino, el camino está presente del Dios de la Dualidad! ¿No acaso todos hemos de ir al Descarnadero?” (*apud* Payàs 2004:556) y “¡Está el camino escarpado, el camino escarpado del Dios-Dos! ¿No acaso todos nosotros allá do están los despojados de la carne. . .” (*apud* Payàs 2004: 557), lo cual, según Payàs, era resultado de vacilar en cuanto a cuál traducción sería mejor (2004:557). Ahora, allí donde Garibay vacilaba, León-Portilla dio un paso más, al paleografiar “Ome Teotl” (1997:343), en vez de “Dios”, y traduciendo “El camino del Dios de la Dualidad. ¿Por ventura es tu casa en el lugar de los descarnados?” (1997:149), y al cual ejemplo—o más bien “traducción-creación”—remitió varias veces (1997:149, 154, 213; cf. Payàs 2004:557). Es decir, *Omeycac* se transformó en Dios de la Dualidad, *Ometeotl*. Bierhorst, en cambio, tradujo el fragmento en cuestión en su edición de 1985 como “God stands two places” (1985:249), y “he [God] is as two” (2009:s.p.). Efectivamente, ome (en la versión de Bierhorst transcrito incluso por separado, 2009) posiblemente se refiera a un “dos”, igual como parte de un nombre calendárico u otros, cuya parte del nombre es un numeral (*infra*).

El fragmento del canto en cuestión ha sido también traducido por Richard Haly, que cito a continuación para presentar la variedad de posibles traducciones e interpretaciones. Haly traduce la palabra *Omeycac* como “está en dos” (“it stands two-wise”), en referencia a *yohui*, “su camino”, rebotando asimismo la idea de aparecer en este texto la palabra *Ometeotl* o cualquiera similar. He aquí su traducción:

Can ompa nonyaz aya
Can ompa nonyaz huiya
Omeycac yohui yohui
yehuan Dios huiya
Amach temochia
ompa ximoaya ailhtl ytec
Y ça~ nican y yeha yece
ximoaya in tlpc.
Yohuaya Et.

(Peñafiel 1904, f. 35v)

Where, over there I will go? *Aya*
 Where, over there will I go? *Huiya*
Two-wise stands his road, his road,
 It is who is Dios *Huiya*
 Is it not said he awaits one.
 Over there one is shaved of flesh.
 Not in the sky but here

One is shaved of flesh on earth y
ohuiya

(Trad. de Haly 1992:275)

Como se puede ver, mientras Bierhorst supone que *omeycac* se refiere a Dios que aparece más tarde, Haly considera que más bien se trata del camino como un sujeto implícito en esta frase (*supra*). Lo que sí, es importante, es que no aparece aquí el nombre de Ometeotl: lo único que tenemos, es *ome*, “dos”, e *icac*, “estar (parado, en posición vertical)”.

Sin embargo, en la edición reciente de *Cantares . . .* de León-Portilla, reaparece la palabra “Dios” en la transcripción del canto del folio 35v del Manuscrito de *Cantares*, y en vez de “Ome Teotl” está “ome ycac” (León-Portilla 2011, II:464). Esta vez la traducción del investigador mexicano es “Doble se yergue su camino de Él, Él, Dios” (2011, II:465), con una nota explicativa en la que dice: “En náhuatl se lee *ome icac iohui yehuan Dios*. En nuestra traducción lo hemos interpretado como una referencia al “Dios dual” (Peñafiel 1904, f. 35v) (Peñafiel 1904, f. 35v—*ome icac*—Peñafiel 1904, f. 35v), “el que doble se yergue”, al cual se aplica la interpolación “Dios” (2011, II:589, n. 381). Diferencia notable, pero ¿suficiente para destronar a Ometeotl después del gran éxito que ha tenido?

Un fragmento de canto en *Historia Tolteca-Chichimeca*

Aparte de las dos colecciones anteriores, fragmentos sueltos de cantos aparecen dispersos en varias obras, tales como los *Anales de Tlatelolco* (2004:81; *infra*), *Historia Tolteca-Chichimeca* (en adelante *HTCH*), *Anales de Cuauhtitlan*, así como en las de Alva Ixtlilxochitl, Muñoz Camargo, Pomar o Torquemada, entre otros, hasta en las *artes* (gramáticas) de Antonio del Rincón y Horacio de Carochi (Bierhorst 1985:83; León-Portilla 2011:159-170), más los famosos himnos religiosos incluidos en la obra de Sahagún. Para hacer el cuento largo corto, en ninguno de ellos aparece el título de *Ometeotl*, aparte de una palabra similar, presente en la *Historia Tolteca-Chichimeca*, y que también fue utilizada por León-Portilla para confirmar la existencia de tal concepto (1997:155-159), posteriormente refutada por Haly.

Se trata de un fragmento de canto registrado en esta fuente⁴¹, que dice: *xiuiti xiuiti, ayometeotl, [sic] yn teyocoyani Tezcatlanextia* (original, Ms. 46-58 de la BnF: f. 36r, cf. *HTCH* 1989:166; fig. 8). Para León-Portilla se trata del Dios de la Dualidad, ya que traduce: “. . . Embriágate, embriágate, obra el dios de la dualidad. El Inventor de los hombres, el espejo que hace aparecer las cosas” (1997:156). Quizá esta traducción influenció en la posterior de P. Kirchhoff, L. O. Güemes y L. Reyes, quienes en su versión repiten el nombre de Ometeotl: “. . . ;Dale un camino, dale un camino! Actúa [tú] *Ometeotl*, Creador, *Texcatlanextia*.” (trad. de Kirchhoff et al.; *HTCH*

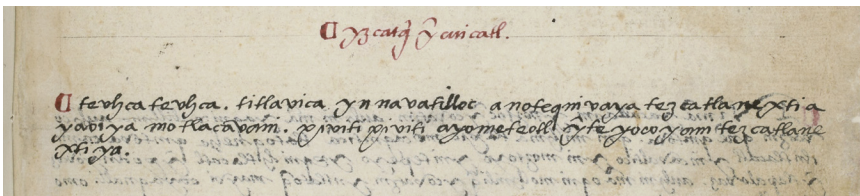


Figura 8. Fragmento del canto de la *Historia Tolteca-Chichimeca* (original de la BnF, Mexicain 46-58, fragmento del f. 36r). Reproducido con el permiso de la Biblioteca nacional de Francia. Fotografía: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84559448/f1.image.r=langPT> (19.01.2017).

1989:166; cursivas mías). Empero, como nota Haly, la forma exclamativa de la palabra “Ometeotl” tendría que ser “Ometeotlé”, mientras que en el manuscrito ésta no aparece; ni siquiera aparecen dos palabras, “ay ometeotl”, sino una sola, “ayometeotl”:

Por lo tanto, Haly (1992:276) desglosa esta palabra de siguiente manera: *ayo(‘)-me(tl)-teotl*, que sería “lleno de jugo (Peñafiel 1904, f. 35v) (Peñafiel 1904, f. 35v) (Peñafiel 1904, f. 35v)—maguey—dios”, proponiendo la traducción final siguiente: “Emborráchate, emborráchate, Ayometeotl: deidad del maguey jugoso. Es él quien crea a la gente, él brilla como un espejo”. Es de sobra decir que en el contexto de embriagación es más lógico que aparezca alguna deidad de maguey que un dios supremo.

Ometecuhtli y Omecihuatl

Como se ha visto en los apartados anteriores, el título de Ometeotl no aparece en realidad en ninguna fuente primaria, más que en forma de *Hometeule* en el muy particular *Códice Vaticano A*. En cambio, cuando se habla de la creación del universo, del mundo humano, de dioses, del calendario, de las plantas, etc., normalmente se habla de una pareja creadora. Y esta pareja, aunque se llama Ometecuhtli-Omecihuatl, no es lo mismo que un supuesto Ometeotl, si bien su rasgo más destacable es ser dos, pero dos seres de sexos opuestos, que es lo que impulsa el acto creativo, como se ha visto anteriormente. Empero, es un rasgo eminente no solo de esta pareja, sino de cualquier otra, como Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl, Citlallicue-Citlaltónac, Yohualtecuhli-Yohualcihuatl, e incluso Mictlantecuhtli-Mictecacihuatl,⁴² etc. Ometecuhtli-Omecihuatl no es más dual que Yoaltecuhtli-Yoalcihuatl ni que Citlallicue-Citlaltónac.

Tampoco aparece Ometeotl en los textos más antiguos de Sahagún, es decir, en los discursos ceremoniales recopilados hacia 1547 e incluidos en el Libro VI del *Códice Florentino* (López Austin y García Quintana, en *HG* 1989:15. Ver Sahagún 1989.). Aunque sí, aparece en ellos el conjunto Ometecuhtli-Omecihuatl. Esto ocurre exactamente siete veces (*CF* VI:141, 168, 175, 176, 183, 202, 206),

siempre en el contexto del nacimiento del niño, durante diferentes rituales propios de este acontecimiento, como eran pláticas de “bienvenida”, el cortar el cordón umbilical y el lavado ritual (CF VI:168-206; cf. Quiñones Keber 1995a:163). Así, durante el rito de la limpieza, la partera decía:

*ca oiecoc in maceoalli, â ca
oquioalmioali in tonan, in tota,
in vme tecutli, in vme cioatl, in
chicunauhnepaniuhca, in vmeioca
(CF VI:175)*

“llegó el macehual, te envié
nuestra madre, nuestro padre,
Ometecuhtli, Omecihuatl, del
lugar de las nueve uniones, de
Omeyocan”⁴³

En la siguiente parte de este *huehuetlatolli* se repite el dato que ya se ha visto antes en esta misma fuente: que los otros nombres de Ometecuhtli y Omecihuatl eran Ilhuiccatecuhtli e Ilhuicacihuatl, “Señor del cielo” y “Señora del cielo”, aunque aquí solo se menciona uno de estos dos títulos:

*otijocoloc in vmeiocan in
chicunauhnepaniuhcan:omitizima,
omitziocux in monan,
in mota in vme tecutli, in vme cioatl,
in ilvicacioatl (CF VI:176)*

“fuiste creado en Omeyocan, en
el lugar de las nueve uniones:
te formó, te creó nuestra madre,
nuestro padre, Ometecuhtli,
Omecihuatl, Ilhuicacihuatl”

También se les menciona a Ometecuhtli y Omecihuatl un poco antes, en una plática ritual pronunciada a una mujer recién embarazada:

*. . . in mitic quimotlaliliznequi in
totecujo, in ioliliztli: cuix ie nelli,
cuix oquimacauh in tlatatl in
topiltzin in quetzalcoatl in teio-
coani, in techioani: auh cuix oqui-
to in vme tecutli, in vme cioatl:
cuix omoquapano in tlatolli (CF
VI:141)*

“... nuestro señor quiere poner
vida dentro de ti [. . .] tal vez
lo otorgó [el hombre, nuestro
señor Quetzalcoatl], el [creador,
hacedor de gente], tal vez dijo
[Ometecuhtli, Omecihuatl]. Tal
vez esto ya ha sido determina-
do.” (cursivas mías)

De la misma actividad de Ometecuhtli y Omecihuatl, quienes parecen estar trabajando en el momento de la concepción del niño,

se habla en el Libro X del *Códice Florentino*, en el mismo fragmento en el que se dice que en la decimosegunda capa del cielo estaban Ometecuhltli y Omecihuatl. Más adelante se indica que desde allí, enviaban los *tonalli* a los niños que iban a nacer (cf. Haly 1992:279):

*Mjtoaia vmpa tiiocoelo in tima-
ceoalti, vmpa vitz in totonal: in
jquac motlalia, in jquac chipinj
piltzintli, vmpa oallauh in jnto-
nal, imjtíc calaquj: qujoalioa in
vme tecutli. (CF X:169)*

“Se decía que nosotros, la gente común, somos crados allí, de allí viene nuestro *tonalli*: cuando se concebía el niño, se caía (como una gota del cielo), de allí venía su *tonalli*, entraba en su vientre [de la madre]. Ometecuhltli lo enviaba”⁴⁴

Es tal vez la única fuente en la que se dice que el *tonalli* era enviado al niño que estaba en el seno de la mujer. Las otras veces cuando se habla de Ometecuhltli y Omecihuatl—pero siempre en el mismo contexto que se describió antes, o sea, relacionado con el nacimiento del niño—, se dice que esta pareja divina era la que tomó la decisión sobre el nacimiento, creó al niño, lo “perforó y taladró” (metáfora de crear; CF VI:202, cf. Anders, Jansen y Pérez 1994:251; Montes de Oca 2000:302, 357; Boone 2007:140; Mikulska 2008a:72-74), y posiblemente también era la responsable de introducir dentro de él el *tonalli* o “alma-calor” (cf. López Austin 1996 I:335-338). Este importante acontecimiento, a pesar de lo que dice el fragmento del *Códice Florentino* apenas citado, supuestamente ocurría durante el ritual de purificación del niño recién nacido, y cuya parte constituía un rito de pasar el niño al lado del fuego que ardía durante cuatro días (CF VI:201-204; Ruiz de Alarcón 1953 [1629]:24; López Austin 1996 [1980], I:230-233; Martínez 2006:119, 123). Según Roberto Martínez González, este podría haber sido el momento de introducir el *tonalli* o el “alma-calor”, al cuerpo humano (2006:119). De ser correctas estas interpretaciones, indicarían que a la pareja suprema se le llama de Ometecuhltli y Omecihuatl, cuando se trata de su función de otorgar el componente anímico de calor a los recién nacidos.

A manera de conclusiones

Después de todo lo dicho anteriormente, considero que *Ometeotl* es una creación de la mente europea con el fin de comprender el concepto de la dualidad mesoamericana en términos comprensibles para ella. El texto más antiguo—datado a los años sesenta del siglo XVI (cf. Anders y Jansen 1996:29), donde posiblemente aparece Ometeotl—dado que la glosa dice *Hometeule*—es el primer folio del *Códice Vaticano A*, y opino que en este caso se trata de una creación del comentarista (traductor o copista) del nombre de una sola deidad, pero con su posible fracción en tres, tal como es el caso del Dios cristiano.

En otras fuentes, anteriores y posteriores, hasta los tiempos de Torquemada, *Ometeotl* no aparece. A vuelo de pájaro se puede señalar que no se encuentra ni en las obras de Toribio Benavente de Motolinía, de Diego Durán, de Juan Bautista Pomar, de Fernando Alvarado Tezozomoc, de Domingo Chimalpahin, en los cuales sí, se describe la religión indígena; ni en otros *huehuetlatolli* que los mencionados anteriormente (cf. *Diálogos*. . .; Bautista 1991), ni en dos fuentes más tardías, como los tratados de Hernán Ruiz de Alarcón y Francisco de la Serna, en los cuales se encuentran registradas invocaciones a los dioses en los conjuros. También, como se ha visto, en las fuentes que contienen relatos de creación y describen la imagen del universo de los nahuas, siempre se habla de una pareja o parejas, denominada Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl u Ometecuhtli-Omecihuatl, pero también Citlalatonac-Citlalicue, Ilhuicatecuhtli-Ilhuicacihuatl (HMP 2002:24; *Hystoyre du Mexique*, original:f. 83r; *CF* X:169; *LS* 2002:177; Ponce 1985:121; *AC* 1975:8; Torquemada 1986 [1615], II:37). No está claro si estos pares designan a la misma pareja o a diferentes, aunque con base en el estudio filológico de los contextos en los que se usa uno u otro conjunto, considero que al usar otro nombre se subraya un aspecto o función diferente de la pareja mencionada. A esta conclusión lleva también la comparación de la serie de las trece deidades de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* con la gráfica de los códices *Borbónico* y *Tonalamatl de Aubin*.

Así, el par Ometecuhтли-Omecihuatl parece corresponder a la diosa de la muerte, Cihuacoatl, que al mismo tiempo es Citlalicue, así como parece tener su función relacionada con el otorgamiento del *tonalli* al niño recién nacido, ya que es invocado mayormente en estos contextos. En otras fuentes, hablando de la creación del mundo tal cual, así como de la procreación de otros dioses y de la creación del sustento, con más frecuencia aparece Tonacatecuhтли-Tonacacihuatl. Este par es también el que inaugura el tiempo y los ciclos calendáricos. Es en este contexto cuando en vez de estar representado como dos, puede aparecer como uno (en otra tradición), pero en una postura particular del cuerpo que indica su capacidad de engendrar o parir. Esta es la noción básica, en mi opinión, de las deidades supremas de los nahuas y mesoamericanas en general: la creación se da por medio de la unión de dos sexos opuestos. De ahí las representaciones de las parejas y los conjuntos de pares de nombres que denominan a las divinidades supremas, el uso de algunos apelativos (como *tlacaiolitiani*, “el que engendra a los hombres” y *motechiuhcauh*, “tu progenitor” en náhuatl), pero también, en caso de Tonacatecuhтли, la representación gráfica que de todas formas subraya el papel del cuerpo sexualizado.⁴⁵

Por otra parte, esta percepción de las deidades supremas podía haber horrorizado a los evangelizadores, como demuestra un fragmento de Torquemada citado anteriormente. Mientras tanto, el comentarista del *Códice Vaticano A*, en su intento de comprensión por sí mismo o de explicación a los destinatarios del código, trasvasó (al decir de León-Portilla) el concepto de la unicidad-dualidad nahua a los términos de la Trinidad cristiana, de igual manera como estuvo haciendo con otras nociones indígenas, comparándolas con otras europeas. Me parece posible que justamente *Ometeotl* sigue siendo un ejemplo de transmitir la conceptualización de las nociones de una cultura a otra, de ahí el frecuente recurrir a este nombre por parte de algunos investigadores, a pesar de su ausencia en las fuentes primarias. No es, obviamente, lo mismo que el recurrir al concepto de Ometeotl por parte del movimiento de la mexicanidad, que es “un fenómeno cultural de origen mestizo y con una fuerte raigambre

urbana”, caracterizado por “una afirmación de lo autóctono, por la reinvención de las tradiciones prehispánicas y por la reinterpretación del pasado” (Peña s.f.). Tomando en cuenta que el movimiento se constituye en la década de los cincuenta (Peña 2009:171), que es la misma en la que se publican las obras de Ángel M^a Garibay y la Filosofía náhuatl . . . de Miguel León-Portilla, con su indudable papel en la formación de la identidad mexicana y de la antropología nacionalista (cf. Payàs 2004:545-547), en los que sí, aparece Omēteotl, sería sugestivo analizar qué tanto influyó uno en otro.

Regresando a las creencias y conceptualizaciones de los nahuas antiguos, claro está que siempre puede surgir alguna fuente nueva, en la que aparecerá el nombre de *Omēteotl*. Sin embargo, de momento no la tenemos (aparte del *Homēteutle del Vaticano A*), por lo cual, ¿debemos en realidad estar argumentando que tal concepto no existía? En mi opinión, más bien habría que mostrar con base en las fuentes que sí, existía. Pero mientras esto no se haga, considero que lo único que podemos hacer es basarnos en datos existentes, y con base en ellos estar reconstruyendo el sistema cosmológico de los antiguos mexicanos. Estos mismos datos dan mucho pie para hablar de la existencia—o no del concepto de un dios único, de la diferenciación—o no—entre parejas supremas nombradas con nombres distintos, de la relación o identidad—o no—entre ciertas parejas y algunas deidades que suelen aparecer por separado (como lo eran los casos de Citlalicue-Citlaltonac y Cihuacoatl, o bien de Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl y Cinteotl). Pero el adherirnos al concepto de Omēteotl, hasta la fecha no confirmado como existente en el antiguo pensamiento indígena, en mi opinión puede llevarnos a no captar la complejidad del pensamiento mesoamericano y las diferencias entre este y el pensamiento elaborado en el Viejo Mundo.

Agradecimientos

Quisiera expresar mi profundo agradecimiento a los amigos y colegas con quienes hemos comentado y discutido estos temas, a quienes debo también la lectura crítica en varios momentos de la elaboración de este ensayo: a Alfredo López Austin, Guilhem Oliv-

ier, Roberto Martínez, José Contel, Michela Craveri, Michel Oudijk, Agnieszka Brylak, Katarzyna Szoblik, Julia Madajczak y Mercedes Montes de Oca (aunque debo admitir que no todos concuerdan con todas o algunas de mis conclusiones). También agradezco la ayuda en conseguir varios datos a Michel Oudijk, Michela Craveri, Roberto Martínez, Patrick Lesbre y Juan José Batalla Rosado.

Índice de abreviaturas en las referencias

AC:	<i>Anales de Cuauhtitlan</i>
ADEVA:	Akademische Druck und Verlagsanstalt
CF:	<i>Códice Florentino</i> , ver Sahagún (1950-1982) o Sahagún (1979) CIESAS: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
CONACULTA:	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
FCE:	Fondo de Cultura Económica
FFyL:	Facultad de la Filosofía y Letras, UNAM
HG:	<i>Historia General de las Cosas de Nueva España</i> , de fray Bernardino de Sahagún
GDN:	<i>Gran Diccionario Náhuatl</i>
HM:	<i>Hystoyre du Mechique</i>
HMP:	<i>Historia de los mexicanos por sus pinturas</i>
IIA:	Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
IIB:	Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM
IEIeI:	Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia
IIF:	Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM
IIH:	Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM
INAH:	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
IRIEC:	Institut de recherche et d'études culturelles, Universidad de Toulouse
LS:	<i>Leyenda de los Soles</i>
PTSL:	Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych (Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos)
SEP:	Secretaría de Educación Pública
UCLA:	University of California, Los Angeles
UNAM:	Universidad Nacional Autónoma de México

Notas

1. Una versión inicial de este trabajo fue presentada por mí en la *Jornada de Trabajo* de Institut de recherche et d'études culturelles (IRIEC)-Toulouse, *Perceptions de l'alterité indienne par les religieux occidentaux: gloses du Codex Vaticano A (Mexique XVIe)*, en noviembre de 2009. A partir de 2011, esta investigación forma parte del proyecto *Language Encounters between the Old and New Worlds: Language as the medium of cross-cultural transfers in early New Spain*, dirigido por Justyna Olko, financiado por la Foundation for Polish Science, en el marco del programa FOCUS. Como parte del proyecto, otros avances de la investigación fueron presentados por mí durante el ciclo de conferencias *Hombres y dioses. Aspectos elegidos de la imagería prehispánica*, en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, en agosto de 2011.

2. Nicholson dice: “The basic conception was that of a sexually dualistic, primordial generative power, personified in a deity conceived both as a bisexual unity, Ometeotl, or, much more commonly, as a male (Ometecuhtli, Tonacatecuhtli, Citlalatonac, Ipalnemoani, Tloque Nahuaque, Yoalli Ehecatl, etc.)—female (Omecihuatl. Tona-cacihuatl, Citlalicue, etc.) pair, the primeval parents of both the gods and man” (Nicholson 1971:410-411).

3. Quedan por analizar los múltiples textos “mundanos” como los que son el foco de investigaciones de la llamada Nueva Filología de James Lockhart. De todas formas, los avances de las labores del proyecto *Language Encounters between the Old and New Worlds: Language as the medium of cross-cultural transfers in early New Spain*, dirigido por Justyna Olko, y cuya parte forma también esta investigación, muestran que en los textos analizados hasta ahora Ometeotl no aparece.

4. Como ya es bien sabido, el *Códice Vaticano A* fue hecho con la finalidad de ser enviado al Vaticano, de ahí sus comentarios en italiano. Si bien su relación con el *Códice Telleriano-Remensis* es evidente, los investigadores que han tocado el tema, han propuesto

distintas soluciones. Así, mientras varios han sugerido que el *Vaticano A* es una simple copia del *Telleriano-Remensis*. Paso y Troncoso en 1898 y Thompson en 1941 (Quiñones Keber 1995a:130) sugirieron que ambos códices provienen de un original ahora perdido, mientras que Ehrle en 1900 y Reina en 1925 (Quiñones Keber 1995a:130), más Batalla Rosado (2006:77-79) sugirieron que probablemente había una copia intermedia entre los dos manuscritos. Mientras tanto, Montorro presenta evidencias que por lo menos una parte del *Vaticano A* sí, fue copiada de manera directa del *Telleriano-Remensis* (2010:182-183). Por otro lado, lo que sabemos es que el que decide sobre la confección del *Códice Vaticano A* parece ser el padre Ríos (cf. el comentario “. . . fray Pedro de los Ríos, quien recopió [léase: recopiló] la mayor parte de esta pintura”, y “el que recopiló estas pinturas, que era un fraile de la orden de Santo Domingo, llamado fray Pedro de los Ríos”; *Códice Vaticano A*, f. 4v, 23r, resp.; *apud* Anders y Jansen 1996: 18), pero él mismo ni tradujo, ni transcribió los comentarios del *Vaticano A*. Esto se sabe porque su letra era diferente (cf. Quiñones Keber 1995a:126; Anders y Jansen 1996:28), así como porque en los comentarios se habla de él en tercera persona (cf. ff. 4v y 23r; cf. Anders y Jansen 1996:22-24). Además, los comentarios en italiano del *Códice Vaticano A* no son una simple traducción de los del *Telleriano-Remensis*, sino “ampliados, reacomodados, parafraseados, corregidos, y en algunos casos quitados” (. . . *expanded, rearranged, reworded, corrected, and in some cases deleted*; Quiñones Keber 1995a:130). Por todo ello, al comentarista/traductor/copista de los comentarios del *Vaticano A*, en este trabajo me voy a referir sin especificar su nombre.

5. Las explicaciones y traducciones de la palabra *tonacayotl*, propuestas por diferentes investigadores, varían entre sí, pero en conjunto definen bastante bien el campo semántico del vocablo en cuestión. Aparte de la referida traducción de Clendinnenn, “things of the sun’s warmth” (2002:73), hay que mencionar la de Andrews, según quien *tonacayotl* “is what is characteristic of the thing that shines warmly, it is a thing that is characteristic of sun-warmth; i.e., it is agricultural produce, it is sustenance, it is maize” (2003: 384). Launey,

por su parte, dice: “*tonacayotl* significa ‘cosecha’ (relaciónese con el pimer sentido de *tona* que es ‘prosperar, dar fruto’)” (1992:279). Tanto Julia Madajczak, como Agnieszka Brylak, consideran a que el significado del verbo *tona* con el agentivo, aunque sigue remitiendo a la “calidad/dominio de emitir calor (como el sol)” (Madajczak), remite también al fruto, a la abundancia agrícola y al maíz (cf. *tonaca*: “abundantente”; Wimmer, en GDN; *tonacati*: “abundar el año”, “ser año fértil” (Molina, en: GDN). En total, el sentido extendido de esta parte del nombre de Tonacatecuhtli remitiría a “prosperar, dar fruto”, a la “abundancia y prosperidad”, sin dejar fuera la conexión con el calor (Madajczak y Brylak, comunicación personal 2018). Agradezco a Justyna Olko el indicarme el dato sobre la interpretación de Clendinnen, a Mercedes de Montes de Oca la referencia a Launey, y a Agnieszka Brylak la referencia a Andrews. A Julia y a Agnieszka les debo y agradezco una profunda y reveladora discusión sobre este tema.

6. En el *Códice Florentino* aparece un fragmento que indica la cercanía entre la calidad de calentar como el sol/ser el producto del calor del sol y el sustento humano, más su cuerpo. Dice: *xiccaquican in tonacaiotl, vel techcenmaceuh: ac mach quito, ac mach quitocaioti in tonacaiotl, in tomio, in tonacaio, ca tonenca, ca toiolca* (CF VI:91): “Escuchen: el *tonacayotl* plenamente nos mereció: quién dizque dijo, quién dizque nombró el *tonacayotl* [como] nuestros huesos, nuestro mantenimiento, porque es nuestro sustento, nuestro mantenimiento” (trad. elaborada con base en la discusión con Julia Madajczak y Agnieszka Brylak).

7. Vale la pena mencionar que Nicholson (1971:411) subrayó el vínculo existente entre la diosa de la pareja principal (cf. nota 2) y Xochiquetzal (aunque también con Chicomecoatl), quizás con base en estos dos códices coloniales.

8. Aunque, por otra parte, tanto esta nariguera, como la falda rosa con líneas rojas que forman rombos y dentro tienen un punto, son propias de las diosas del maíz como Xilonen, en los códices del área nahuahablante (cf. códices *Tudela* ff. 23r, 14r; *Magliabechiano*

f. 31r) (ver *The Codex Magliabechiano*. . . 1983).

9. José Contel observó que también en las descripciones de los más allá de los nahuas repercutó mucho la visión medieval del Viejo Mundo. Una de las interpolaciones es la que supone la existencia de tres destinos (cielo, infierno y purgatorio) para las almas, por lo cual en los textos novohispanos se habla principalmente de Mictlan, Tlallocan y *Tonatiuh ichan*, sin que se mencione al mismo tiempo Chichihuacuauhco, Cihuatlampa o Cincalco. Otra es la asimilación de Tlallocan con el Paraíso Terrenal colocado en la cumbre de la montaña que se acerca al Cielo de la Luna, tal como se ubicaba este lugar en la *Divina Comedia* de Dante Alighieri (Contel 1999:617-630).

10. En este artículo prescindo de la frecuente denominación de *Primeros Memoriales* a estas partes de ambos *Códices Matritenses* que, según Paso y Troncoso, eran documentos más antiguos y escritos en Tepepulco (Benito 2013:17), dado que las investigaciones recientes acerca de ambos manuscritos, están proporcionando nuevos datos acerca de su historia y complejidad (cf. *Los manuscritos de la Historia General* . . . 2013).

11. Aunque Primo Feliciano Velázquez le da la fecha de 1547 (AC 1975: XX).

12. La paleografía de Tena de este fragmento es: “. . . tenía a un dios a que dezían Tonacatecli, el qual tovo por muger a Tonacaciguatl, o por otro nombre Suchequecatl; los cuales se criaron y estuvieron siempre en el treceno cielo, de cuyo principio no se supo jamás, sino de su estada y creación, que fue en el treceno cielo” (HMP 2002:24).

13. Agradezco a Roberto Martínez González el llamar mi atención a estos importantísimos detalles.

14. Hace años Guilhem Olivier llamó la atención a que el texto de *Historia de los mexicanos por sus pinturas* no habla de cuatro Tezcatlipocas, a pesar de lo que se suele decir a partir de Alfonso Caso, quien identificó a las cuatro deidades mencionadas en este fragmento

como tales (Olivier 2004:479).

15. Se cree que la traducción fue hecha por el dueño del manuscrito, André Thevet, aunque últimamente Tena (2002:116) propuso de que Thevet pudo haber adquirido el manuscrito ya traducido y “se limitó a estampar su nombre” en el primero y el último de los folios en los que está contenido el texto. Después de haber consultado el original de la *Hystoyre du Mechique* en la BNF, me adhiero a esta propuesta de Tena, ya que la letra de la firma de Thevet, plasmada en los folios 79r y 88v, es bastante diferente de la letra del manuscrito.

16. La transcripción en la edición de Tena es: “. . . avoyt ung dieu *nome Teotli*, que veult dire ‘Deux dieux’, et une deesse *nomee Omecinatl*, que veult dire Deux deesses” (HM 2002:144; cursivas mías).

17. Agradezco la traducción de este fragmento del francés antiguo a José Contel y a Patrick Lesbre.

18. Este náhuatl defectuoso hace dudar a Tena de que fuera Olmos el autor del texto original, ya que el franciscano era considerado “la mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra”. Otro argumento en contra de esta identificación es “la interpretación a veces errónea del calendario indígena por quien se supone estaba bien informado” (Tena 2002:120).

19. Lo mismo ocurre en el caso de los dioses creadores k’iche’, como ya notó hace años Thompson (1986 [1970]:250), comentando a propósito de la pareja creadora del *Popol Vuh* (2013).

20. *Tecolli* “carbón” (Molina 1980 [1555-1571], 2:f. 93r; cf. GDN); La palabra *Yeztlaquenqui* presenta dos opciones de traducción. Dado que una de sus posibles segmentaciones es *ez-tla-quen-qui*, en la que el *tla* es abundancial (“lleno de”), la traducción sería “vestido completamente de sangre”. Otra segmentación es *ez-tlaquen-qui*, en la que “se usa la forma *tlaquemi* y no *quemi* para evitar el grupo consonántico –*zqu-*” (Montes de Oca, comunicación personal por correo de 15.09.2017), por lo cual la traducción sería más sencilla, “vestido

de sangre”. Debo y agradezco a Mercedes Montes de Oca la explicación del nombre *Yeztlaquenqui*.

21. Según Bierhorst es “Earth Founder (?)” (1992:30, n. 24), mientras que según León-Portilla es “la que ofrece suelo” o “sostiene en pie” (1997 [1956]:92). Lehmann (*apud* Wimmer, entrada *tlallamanac* en *Gran Diccionario Náhuatl* [en adelante *GDN*]) tradujo la parte *tlamanac* como “stampft”, del verbo “Stampfe” “golpear la tierra al ritmo de algo”, por lo cual sería un “golpeador de tierra” (?). Montes de Oca, empero, considera que el nombre debe ser segmentado en *tlal-tla-mana-c*, donde *tlalmana* (v. trans.) significa “allanar, o ygualar el suelo, pissando con pison o con cosa semejante para cimientto de tapia, o pared” (Molina 1571[2]:f. 124r; Montes de Oca, comunicación personal por correo de 15.09.2017), por lo cual la traducción sería “El Aplanador del piso”. La traducción de Lehmann hace pensar en los cuatro dioses ancianos mencionados en el *Códice Florentino*: Oxomoco, Cipactonal, Tlaltetecuin y Xuchicahuaca (*CF* 1979 X:f. 141v-142r). Sahagún traduce el nombre de Tlaltetecuin por “Que salta hiriendo la tierra”, pero otras traducciones posibles son “Golpeador” o “Pisoteador de la tierra” y “El que hace estruendo en la tierra” (cf. Boone 2007:25; Máynez, en *GDN*). Montes de Oca (correo de 15.09.2017) indica que el *te* en *tlal-te-tecuin* es una reduplicación, por lo cual el verbo sería *tlāltecuīni*, “auer estruendo de patadas de mucha gente” (Molina 1571[2]:f.124v), o “y avoir du bruit, des battements de pieds, des troubles, des soulèvements” (“hay ruido, golpes en los pies, problemas, levantamientos”, Wimmer, en: *GDN*), por lo cual la traducción se acercaría a “El Golpeador en los pies”. Agradezco a Mercedes Montes de Oca estas explicaciones.

22. *Tlalticpac*, aunque literalmente significa “superficie de la tierra”, hay que comprenderlo como el mundo humano (cf. Molina 1980 [1555-1571], 2:f. 124v; Carochi 2001[1645]:208; cf. Mikulska 2008a:159-160, 146, 149).

23. Esta idea, se la debo a Michel Oudijk, a quien asimismo agradezco.

24. La única posible excepción que conozco podría ser una imagen procedente de la lámina 38 del *Códice Borgia*, en la que se aprecia un cuerpo de agua (río o lago) con un árbol que parece estar creciendo de una figura de un ser esquelético. En el tronco del árbol está incorporado el dibujo de un tambor vertical o *huehu-etl*. Lo más probable es que la inclusión de este objeto en el tronco tiene como objetivo indicar que se trata de un *ahuehuetl*, el árbol que según Durán (1984 [1570], I:173), crecía cerca de las fuentes de agua. Otros posibles ejemplos provienen del *Códice Cospi*, en el que algunas formas de representar a los dioses de la serie de nueve, tal vez aprovechen la homofonía, para representar solamente los sonidos que forman el nombre de una deidad, y no tanto su valor semántico (cf. Anders, Jansen y Loo 1994:141-159; Mikulska 2010a:343-344). No voy a profundizar en los ejemplos del Cospi, dado que no recurro a este códice, pero de todas formas tanto estos, como el ejemplo del *Borgia* apuntarían hacia la lengua náhuatl.

25. Cf. Boone (2007:46), quien sigue las interpretaciones de Seler, Caso y Nicholson (Boone 2007:258, n. 18).

26. Agradezco a Roberto Martínez González el llamarme atención sobre este hecho.

27. Por cierto, idea similar de subrayar el poder generativo de los dioses creadores, existió entre los zapotecos (Smith Stark 2002:95; cf. León-Portilla 1999:142). Los nombres de dos dioses, el dios creador, *Cozàana tào* o “dios creador de todo”, y *Pitào Cozàana*, “dios de los animales y de la caza” (Córdoba 1578, en: Smith Stark 2002: 95), están formados por el vocablo *cozàana* (*pitào* significa “dios” en general; cf. Smith Stark 2002: 93-94). Como indica Thomas Smith Stark, este es un nombre (agentivo) derivado de *zàana*, que significa “parir”, pero por las propiedades del zapoteco, en principio no indica si se trata de un hombre o mujer. La cuestión es que *cozàana* abarca los significados desde “matriz”, “mujer parida durante el parto”, “parto”, luego también animales que paren o ponen huevos (como “puerca parida” y “aue ponedera”), abarcando también “potencia generativa que está en el alma”, “el sol como el gran engendra-

dor”, así como Adán y Eva o patriarcas a iniciadores de linajes como engendradore (Smith Stark 2002:95-97). Nuevamente, entonces, se nota que el poder creativo se expresa o se comprende como una potencia del cuerpo, masculino o femenino, y la única designación que tal vez saldría de ello sería la de “potencia generatiua que está en el alma”.

28. Llama la atención que León-Portilla, en un texto más reciente de 1999, titulado—Ometeotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca Dios principal—, a pesar del título y del objetivo del autor de confirmar la existencia de *Ometeotl* en el pensamiento nativo nahua, en realidad proporciona más ejemplos de que tanto en tiempos antiguos, como entre los indígenas contemporáneos, se habla de una pareja de deidades (199:139-145), el único ejemplo de mencionar a una deidad suprema como una persona siendo justamente el primer folio del *Códice Vaticano A* (León- Portilla, 1999:139).

29. Aunque, si uno se empeñara, podría usar como argumento la imagen de Citlalicue de los códices *Borbónico* y *Tonalamatl de Aubin* en la 13ª posición de la serie de trece deidades, vs. Ometecuhtli-Omecihuatl mencionados en esta posición en *Hystoyre du Mechique* (*supra*).

30. Siguiendo la propuesta de Andrews y Hassig (1984), y dada la variedad de ediciones del *Tratado*. . . de Ruiz de Alarcón, incluyendo las electrónicas, apuntamos los conjuros de Ruiz de Alarcón indicando el número de tratado en el que aparece en cifras romanas y el capítulo en cifras árabes, sin proporcionar páginas de una edición completa.

31. Agradezco la discusión al respecto a Leopoldo Valiñas. A esto apuntaría tal vez el mito de la creación del Sol en Teotihuacán, registrado por Ruiz de Alarcón (1953:56): según él, en algún momento de entre los dioses “salió en medio de todos el entonces llamado Dios en la lengua *Centeotl ycnopiltzintli*, que interpretado a la letra quiere decir, *solo Dios hijo sin padre*” e indicó quién iba a convertirse en el Sol.

32. Los cantares de este manuscrito fueron editados primero por Daniel Brinton en 1890—aunque sólo 27 de ellos y luego por Antonio Peñafiel en 1899 (paleografía) y 1904. En 1936 se publica una parte de los cantares traducida por don Mariano Rojas (en León-Portilla 1997:16), y otra publicación fragmentaria aparece en Stuttgart, a cargo de Leonhard Schultze Jena, en 1957 (en León-Portilla 1997:17, n. 35). Después sigue la edición de Ángel M^a Garibay en 1965, con el título *Poesía Náhuatl II y III* (en León-Portilla 1997:191). A continuación sale la de John Bierhorst en 1985, con traducción al inglés. La más reciente es la de Miguel León-Portilla, titulada *Cantares Mexicanos* (2011).

33. Este conjunto fue editado por A. M^a Garibay en 1963, bajo el título *Poesía Náhuatl I*, y más recientemente, por John Bierhorst, con el título *Ballads of the Lords of New Spain*. (2009). Según León-Portilla, un manuscrito más permanece inédito y se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia (León-Portilla 1997:18).

34. A tal grado que aparecen en ellos mencionados *Dios, Jesucristo, María, cruz—escrita coloz—*, etc. (cf. Bierhorst 1985:120-121; Damrosch 1991:108; Payàs 2004:553).

35. *Ipalnemohuani: Cantares*. . . (ff. 3v, 4v, 11r, 12r-14r, 15r, 16v, 17v-18v, 19v, 20r-21v, 23r-25v, 27v-29r, passim), *Romances*. . . (junto con la mención de “Dios”:ff. 1v, 6r., 15v; en ref. a una deidad suprema:ff. 5r, 12v, 17v, 19r; passim).

36. *Tloque nahuaque: Cantares*. . . (ff. 1v-3r, 4r, 4v, 12v, 13r, 24r, 48r, passim), *Romances*. . . (Dios cristiano: ff. 2r; una deidad suprema: 5r, passim).

37. *Totecuyo en: Romances*. . . (ff. 3r, 4v, 6r, 12r, 15v, 20v, passim).

38. *Totatzin en: Romances*. . . (ff. 3r, 6r, 20v, passim).

39. *Icelteotl*:ff. 12r, 31v, 32v, 38v, 43v, 47v, 48r, 66r, 67v (*icelteotl*); 14v, 34v (*yn icelteotl yn ipaltinemi*); 15r, 18r (*ycelteotl in yehuā*

Dios; ycelteotl ipalnemoa); 24r-24v, 32v (*yclteotl ypalnemoani*); 29v (*yclteotl ipalnemoa*); 34r (*in totatzin ycelteotl ypalnemoani*); 36v, 41v, 70v, 71v (*Dios icelteotl*); 36v, 41r, 44v (*totatzin icelteotl*), 46v (*Jesu Christo ycelteotl*), etcétera.

40. Las paleografías anteriores difieren mucho entre sí: En estos fragmentos, especialmente en los transcritos por León-Portilla, se nota como en la versión más antigua aparecen palabras que forman “Ome Teotl”, aunque en la más reciente ya está transcrito “Dios” allí donde antes estaba Ometeotl.

Garibay (1965, III:96)

*Can ompa nonyaz,
Huiya
can ompa nonyaz?
Aya
Omeicac yohui yohui
() (Om. yehuan Dios)
A mach temochan
ompa Ximoayan
a ilhuicatl itec*

Bierhorst (1985:248)

*Can ompa nonyaz
huiya
can ompa noyaz
aya
ome ycac yohui yohui
yehuan Dios huiya
amach temochia ompa
ximoaya
ail.ytec*

León-Portilla (1997:343)

*¿can ompa monyaz?
¿Can ompa nonyaz?
Icac iohui iohui
Ome Teotl
¿A mach te mochian
ompa Ximoayan?
¿A ilhuicatl itec?”*

León-Portilla (2011, II:446)

*Can ompa nonyaz
huiya
can ompa noyaz aya
ome ycac yohui yohui
yehuan Dios huiya
amach temochia
ompa Ximoaya
ailhuicatl ytec y*

41. Fuente compilada relativamente temprano: entre 1547-1560 (Kirchhoff et al., en: *HTCH* 1989:15).

42. Acerca de la función creativa de Mictlantecuhтли y Mictecacihuatl, así como de Mictlan como un lugar de la creación, cf. Mikul-ska (2008a:225-237, 2008b:154-158, s.f.).

43. Las traducciones del náhuatl al español son mías, a no ser que esté indicado de otra manera.

44. El texto correspondiente de Sahagún en español dice: “por su mandado [de Ometecuhтли] de allá venía la influencia y calor con que se engendraban los niños y niñas en el vientre de sus madres” (*HG X*:653).

45. No estaría por demás analizar con más detalle en este contexto el papel del dios del centro, Huehueteotl, el viejo dios del fuego. Pero una característica similar en mi opinión es la de la tierra que aparece justamente en la misma postura del cuerpo, un ser de igual manera sexualizado, de un género doble (cf. trabajos de Matos Moctezuma 1999:13-14; Klein 1996:187-189) la cual idea es perceptible hasta hoy en día (*supra*).

Referencias

Alva Ixtlilxochitl, Fernando de. *Obras históricas*. 2 vols. Edición facsimilar, edición, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O'Gorman, prólogo de Miguel León-Portilla. México: IIH-UNAM y Instituto Mexiquense de Cultura, 1997.

Anales de Cuauhtitlán. En *Códice Chimalpopoca*. Traducción de Primo Feliciano Velázquez. México: IIH-UNAM: 3-118, 1975.

Anales de Tlatelolco. Edición, paleografía, y traducción de Rafael Tena. México: CONACULTA, 2004.

Anders, Ferdinand y Jansen, Maarten. *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario, Graz: ADEVA, y México: FCE (Códices mexicanos XII), 1996.

Anders, Ferdinand, Maarten E.R.G.N. Jansen, y Peter van der Loo. *Calendario de pronósticos y ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi*. Contribuciones de José Eduardo Contreras Martínez y Beatriz Palavicini Beltrán. Graz: ADEVA y México: FCE, 1994.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen, y Gabina Aurora Pérez Jiménez. *El Libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*. México: FCE (Codices Mexicanos), 1994.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen, y Luis Reyes García. *Los Templos del Cielo y de la Oscuridad. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario, Graz: ADEVA, y México: FCE, 1993.

Andrews, Richard J. *Introduction to Classical Nahuatl*. Revised Edition. Norman: University of Oklahoma Press, 2003.

Andrews, J. Richard y Ross Hassig, editores. *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629*. Norman: University of Oklahoma Press, 1984.

Batalla Rosado, Juan José. *El Códice Tudela y el Grupo Magliabechiano: la tradición medieval de copia de códices en América*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes; Agencia Española de Cooperación Internacional; y Testimonio Compañía Editorial, 2002.

_____. “Estudio codicológico de la sección del xiuhpohualli del Códice Telleriano-Remensis”. *Revista Española de Antropología Americana* 36, no. 2 (2006):69-87.

_____. *Codex Borgia. Una guía para un viaje alucinante por el inframundo*. Torrejón de Ardoz: Biblioteca Apostólica Vaticana y Testimonio Editorial, 2008^a.

_____. “Los códices mesoamericanos: métodos de estudio”. *Itinerarios* 8 (2008b):43-65.

Bautista, Juan. *Huehuetlahtolli. Testimonios de la Antigua Palabra*. Atribuídos a fray Andrés de Olmos. Transcripción y traducción del náhuatl de Librado Silva Galeana. Estudio introductorio de Miguel León-Portilla. México: SEPBFCE, 1991.

Benito Lope, Rebeca. “Los manuscritos de fray Bernardino de Sahagún. El conocimiento de los *Códices Matritenses*: historiografía y estado de la cuestión”. En *Los manuscritos de la Historia general de las cosas de la Nueva España de Bernardino de Sahagún. El Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, 13-22. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2013.

Bierhorst, John. *Cantares mexicanos: Songs of the Aztecs*. Traducción, introducción y comentario de John Bierhorst. Stanford: Stanford University Press, 1985.

_____. *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*. Tucson and London: The University of Arizona Press, 1992.

_____. *Ballads of the Lords of New Spain. The Codex Romances de los Señores de la Nueva España*. Transcripción y traducción del

náhuatl de John Bierhorst. Austin: University of Texas Press, 2009. [en línea] <http://utdi.org> [25.07.2011].

Boone, Elizabeth Hill. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press, 2007.

Brinton, Daniel. *Ancient Náhuatl Poetry, containing the náhuatl text of XXVII ancient Mexican poems*. Traducción, introducción, notas, y vocabulario de Daniel G. Brinton. Philadelphia: D. G. Brinton, 1890.

Cantares mexicanos. Manuscrito original de la Biblioteca Nacional de México, Colección Archivos y Manuscritos (BN-FR), MS MS.1628.

Cantares mexicanos . . . ver Peñafiel 1904; Garibay 1965, Bierhorst 1985; León-Portilla 1994 y 2011.

Carochi, Horacio. *Grammar of the Mexican Language, with an explanation of its adverbs* [*Compendio del arte de la lengua mexicana*]. Traducción, edición y comentarios de James Lockhart. Stanford: Stanford University Press y Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 2001 [1645].

Caso Alfonso. “Las ruinas de Tizatlán, Tlaxcala”, *Revista Mexicana de Estudios Históricos* 1, no. 4 (1927):139-172.

Clendinnen, Inga. “The Cost of Courage in Aztec Society”. En *The Mexico Reader. History, Culture, Politics*, editado por Gilbert M. Joseph y Timothy J. Henderson, 61-78. Durham y London: Duke University Press, 2002.

The Codex Magliabechiano and the lost Prototype of the Magliabechiano Group. Editado por Elizabeth Hill Boone, Vol. I: Facsimile. Berkeley, Los Angeles y London: University of California Press, 1983.

Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript. Part I: Codex Telleriano Remensis Facsimile; Manuscrit Mexicain 385, Bibliothèque Nationale of Paris.

Editado por Eloise Quiñones Keber, 3-104. Austin: University of Texas Press, 1995.

Códice Borbónico (s.f.) *Codex Borbonicus* original. Paris, Bibliothèque de l'Assemblée Nationale (Y 120).

Códice Borgia. Facsimile del Código Borgia. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario, Graz: ADEVA, y México: FCE, 1993.

Códice Cospi. Calendario Messicano 4095. Comentario de Karl A. Nowotny. Graz: ADEVA. (*Codices Selecti XVIII*), 1968.

Códice Florentino, ver Sahagún (1950-1982).

Códice Laud (*Ms. Laud Misc. 678, Bodleian Library*). Graz: ADEVA (*Codices Selecti XI*), 1966.

Códice Matritense de la Real Academia (*Historia Universal de las cosas de la Nueva España [Manuscrito] repartida en doze libros: en lengua mexicana y española / fecha por el muy reverendo padre fray Bernardino de Sahagun, frayle de sanct Francisco*, Ms. de la Real Academia de la Historia (España) Signatura: 9/5524 [1]).

Códice Tudela o *Códice del Museo de América*. Original del Museo de América, Madrid, s. f.

Códice Vaticano A. Edición. de Ferdinand Anders, Maarten Jansen, y Luis Reyes García. Graz: ADEVA y México: FCE, 1996.

Códice Vaticano A. Il manoscritto messicano vaticano 3738, detto il Codice Ríos riprodotto in fotocromografia a spese di sua eccellenza il duque di Loubat pro cura della Biblioteca Vaticana. Roma: Stabilimento Danesi, 1900.

Codex Vaticanus 3773 (Código Vaticano B). Comentario de Ferdinand Anders. Graz: ADEVA (*Codices Selecti XXXVI*), 1972.

Coloquios y doctrina cristiana, ver Sahagún 1986.

Contel, José. "Tlallocan en los diálogos de 1524: la respuesta de los sabios nahuas". *Actas del II Congreso Europeo de Latino-americanistas*, organizado por el CEISAL: *América Latina: cruce de culturas y sociedades. La dimensión histórica y la globalización futura*, 1999. Alemania: Halle-Wurtenber (CD ROM).

Contel, José y Katarzyna Mikulska D'browska. "Mas nosotros que somos dioses nunca morimos. Ensayo sobre tlamacazqui: ¿dios, sacerdote o qué otro demonio?" En *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, Katarzyna Mikulska y José Contel (coords.), 23-65. Encuentros V. Varsovia: IEI-Universidad de Varsovia e IRIEC y Toulouse: Universidad de Toulouse, 2011.

Contreras Martínez, José Eduardo. "Los murales y cerámica policromos de la zona arqueológica de Ocotelulco, Tlaxcala". En *Mixteca-Puebla: Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*. Editado por Henry B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber, 7-24. Lancaster: Labyrinthos, 1994a.

_____. "Las estructuras policromadas de Ocotelulco, Tlaxcala. Arquitectura, historia y descripción". En *Calendario de pronósticos y ofrendas. Libro explicativo del llamado Códice Cospi*. Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Peter van der Loo (eds.), contribuciones de José Eduardo Contreras Martínez y Beatriz Palavicini Beltrán, 109-117. Graz y México: ADEVA y FCE (Códices mexicanos, vol. VIII), 1994b.

Damrosch, David. "The Aesthetics of Conquest: Aztec Poetry Before and After Cortes". *Representations* 33 (1991): 101-120.

Dehouve, Danièle. "El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis". En *Image and Ritual in the Aztec World: select-ed papers of the "Ritual Americas" conferences*. Sylvie Peperstraete (editor), 19-33. Oxford: Archaeopress, 2009.

Diálogos de Bancroft. The Art of Náhuatl Speech. The Bancroft Dialogues. Editado de James Lockhart y Rebecca Horn. Edición

ampliada de la edición de 1987, con estudio preliminar de Frances Karttunen y James Lockhart. Los Angeles: UCLA (*Latin American Studies* 65a), (s.f.).

Díaz Álvarez, Ana. “La primera lamina del Códice Vaticano A. ¿Un modelo para justificar la topografía celestial de la Antigüedad pagana indígena?” *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 95 (2009):5-44.

_____. “*Las formas del tiempo. Tradiciones cosmográficas en los calendarios indígenas del México Central.*” Tesis de doctorado, FFyL-UNAM, México, 2011.

_____. Ana Guadalupe, ed. *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, México: IIH-UNAM, 2015.

Durán, Diego de. *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México: Editorial Porrúa, 1984 [1570].

Garibay, Ángel María. *Poesía náhuatl I. Romances de los señores de la Nueva España. Manuscrito de Juan Bautista de Pomar Tezcoco, 1582*. Paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Ángel María Garibay. México: UNAM, 1964.

_____. *Poesía Náhuatl. Cantares mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México*. Paleografía, versión, introducción y notas explicativas de Ángel M^a Garibay. México: IIH-UNAM, 1965.

_____. “Introducción”. *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 9-18. México: Editorial Porrúa, 1985 [1965].

Gran Diccionario Náhuatl. Programa de Marc Thouvenot. <http://www.sup-infor.com> [varias consultas].

Haly Meyer, Richard. “Bare Bones: Rethinking Mesoamerican Divinity”. *History of Religions*. Chicago: University of Chicago, 31, no. 3 (1992):269-304.

Histoire du Mechique. En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Editado por Ángel María Garibay K., 91-120. México: Editorial Porrúa, 1985 [1965].

Histoire du Mechique. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Editado por Rafael Tena, 123-165. México: CONACULTA, 2002.

Hystoyre du Mechique. Ms. original de la Biblioteca Nacional de Francia, Signatura: 19031.

Historia de los mexicanos por sus pinturas, original. En *Libro de Oro y tesoro índico*, fols. 150r-160r. Latin American Collection, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin.

Historia de los mexicanos por sus pinturas. En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Editado por Ángel María Garibay K., 21-90. México: Editorial Porrúa, 1985.

Historia de los mexicanos por sus pinturas. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Editado por Rafael Tena, 123-165. México, CONACULTA, 2002.

Historia Tolteca-Chichimeca. Original de la Biblioteca Nacional de Francia, Départ. Des Manuscrits, Mexicain 46-58), s.f.

Historia Tolteca-Chichimeca. Editado por Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. México: FCE y CIESAS (Colección Quinto Centenario), 1989.

Hystoyre du Mechique. *Manuscrit français inédit du XVI^e siècle*. Editado de Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*. 2 (1905):1-41.

HM, ver *Hystoyre du Mechique e Histoire du Mechique*.

HMP, ver *Historia de los mexicanos por sus pinturas*

Hystoyre du Mechique original. Manuscrito N°19031 de la Biblioteca Nacional de Francia, s.f.

Jansen, Maarten E.R.G.N. *Huisi tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. 2 vols.

Amsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 1982.

_____. “El Códice Ríos y fray Pedro de los Ríos”. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 36 (1984):69-81.

_____. “Una mirada al interior del Templo de Cihuacóatl. Aspectos de la función religiosa de la escritura pictórica”. En *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*. Editado por Carmen Arellano Hoffmann, Peer Schmidt y Xavier Noguez, 279-326. Toluca (México): El Colegio Mexiquense y Ingolstadt, Germany: Universidad Católica de Eichstätt, 2002.

Johansson, Patrick. “Escatología de la muerte”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 31 (2000):149-183.

Klein, Cecelia F. “None of the Above: Gender Ambiguity in Nahuatl Ideology”. En *Gender in pre-Hispanic America*. Editado por Cecelia F. Klein, 183-253. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996.

Launey, Michel. *Introducción a la lengua y literatura náhuatl*. Traducción al español de Cristina Kraft. México: IIA-UNAM.

León-Portilla, Miguel. “Introducción” en *Coloquios y Doctrina cristiana*. Edición facsimilar de Miguel León-Portilla. México, UNAM y Fundación de Investigaciones Sociales, 1986.

_____. *Cantares mexicanos*. Edición facsimilar. México: IIB-UNAM, 1994.

_____. *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes, con un nuevo apéndice*. Prólogo de Ángel María Garibay. México: IIH-UNAM, 1997 [1956].

_____. “Ometeotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca ‘Dios principal’”. *Estudios de Cultura Náhuatl*. 30 (1999):133-152.

_____. *Cantares mexicanos I y II*. Edición e introducción de Miguel León-Portilla, presentación de Guadalupe Curiel, estudios de Ascensión Hernández de León-Portilla, Liborio Villagómez y Salvador Reyes Equiguas. Paleografía, traducción y notas de Miguel León-

Portilla, Librado Silva Galeana, Francisco Morales Baranda y Salvador Reyes Equiguas. México: UNAM y Fideicomiso Teixidor, 2011.

Leyenda de los Soles. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Editado por Rafael Tena, 173-206. México: CONACULTA, 2002.

López Austin. “Conjuros médicos de los nahuas”. *Revista de la Universidad de México*. XXIV, no. 11 (1970):I-XVI.

_____. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: IIA-UNAM, 1996 [1980].

López Luján, Leonardo. “Aguas petrificadas. Las ofrendas a Tláloc enterradas en el templo Mayor de Tenochtitlan”. *Arqueología mexicana* 16 (no. 96) (2009):52-57.

Los manuscritos de la Historia general de las cosas de la Nueva España de Bernardino de Sahagún. El Códice Matritense de la Real Academia de la Historia. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2013.

Martínez González, Roberto. “El *tonalli* y el calor vital: algunas precisiones”. *Anales de Antropología* 40, II (2006):117-151.

Matos Moctezuma, Eduardo. *Estudios mexicanos*. Volumen I. 2 tomos. México: El Colegio Nacional, 1999.

Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiastica indiana*. Mexico: Editorial Porrúa, 1993.

Mikulska Dąbrowska, Katarzyna (2008a) *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*. México, IIA-UNAM y PTSL (tesis de doctorado, realizado en la Universidad de Varsovia, 2004).

_____. “El concepto de *ilhuicatl* en la cosmovisión nahua y sus representaciones gráficas en los códices”. *Revista Española de Antropología Americana* 38, no. 2 (2008b):151-71.

_____. “Secret Language” in Oral and Graphic Form. Religious-Magic Discourse in Aztec Speeches and Manuscripts”. *Oral Tradition* 25, no. 2 (2010a):325-363.

_____. “¿Cuchillos de sacrificio? El papel del contexto en la expresión pictórica mesoamericana”. *Itinerarios* 12 (2010b):125-154.

_____. “Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión indígena del universo”. En *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*. Coordinado por Ana Díaz, 109-173. México: UNAM y Fideicomiso Teixidor, 2015.

Molina, Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa, 1980 [1555-1571].

Montes de Oca, Mercedes. “*Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*.” Tesis doctoral, FFyL-UNAM, 2000.

Montorro, Gláucia Cristiani. “Estudio codicológico del *Códice Telleriano-Remensis*”. *Revista Española de Antropología Americana* 40, no. 2 (2010):167-187.

Muñoz Camargo, Diego. *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. Editado por René Acuña. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis y Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2000.

Nicholson, Henry B. “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico.” In *Handbook of Middle American Indians*, 10, 395-441. Editado por G. G. Ekholm and Ignacio Bernal. Austin: University of Texas Press, 1971.

Nielsen, Jesper y Toke Sellner Reunert. “Dante’s Heritage: Questioning the Multi-layered Model of the Mesoamerican Universe”, *Antiquity* 83 (2009):399-413.

_____. Estratos, regiones e híbridos. Una reconsideración de la cosmología mesoamericana”. En *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*. Coordinado por Ana Díaz, 25-64. México: UNAM y Fideicomiso Teixidor, 2015.

Noguera, Eduardo. "Los altares de sacrificio de Tizatlán, Tlaxcala". En *Antología de Tizatlán*. Ángel García Cook y B. Leonor Merino Carrión (comps.) y Lorena Mirambell S. (coord.), 71-120. México: INAH (Antologías, Serie Arqueológica), 1996 [1927].

Olivier, Guilhem. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: FCE, 2004.

Payàs, Gertrudis. "Translation in Historiography: The Garibay/ León-Portilla Complex and the Making of a Pre-Hispanic Past". *Meta: journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal* 49, no. 3 (2004):544-561. <http://id.erudit.org/iderudit/009378ar>

Peña, Francisco de la. "Tres cultos religiosos populares en el México contemporáneo". *Itinerarios* 9 (2009):169-183.

_____. "El movimiento mexicanista. Imaginario prehispánico, nativismo y neotradicionalismo en el México contemporáneo". [en línea] Sitio de *X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*. Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, s.f. <http://www.naya.org.ar/religion/XJornadas/webversion.html> (5.06.2011).

Peñafiel, Antonio. *Cantares mexicanos*. Ms. de la Biblioteca Nacional. Copia fotográfica, 1904.

Peperstraete, Sylvie. "Los murales de Ocotelulco y el problema de la procedencia del *Códice Borgia*". *Estudios de Cultura Nahuatl* 37 (2006):15-32.

Pohl, John M. D. "Themes of Drunkenness, Violence, and Factionalism in Tlaxcalan Altar Paintings". *RES* 33 (1998):184-207.

Pomar, Juan Bautista. *Relación de Tezcoco*. Edición facsimilar, advertencia preliminar y notas de Joaquín García Icazbalceta. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1975.

Ponce, Pedro. *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad. En Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*.

Editado por Ángel María Garibay K., 121-140. México: Editorial Porrúa, 1985.

Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'. Traducción al español, notas gramaticales y vocabulario de Michela E. Craveri. México: IIF-UNAM, 2013.

Quiñones Keber, Eloise. *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Part II: Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript. Editado por Eloise Quiñones Keber, 105-244. Austin: University of Texas Press, 1995a.

_____. “Tonacatecuhtli y Tonanacihuatl: trascendencia y Tonalli en el Tonalamatl”. En *Códices y documentos sobre México. Segundo Simposio*. 2 vols. Editado por Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs, I:231-242. México, INAH y CONACULTA, 1997.

Quiñones Keber, Eloise, con la colaboración de Michel Besson. Paleografía del *Códice Telleriano-Remensis*, 1995. BNF n° 385, 1995b. [en línea] [http:// www.sup-infor.com/ navigation.htm](http://www.sup-infor.com/navigation.htm).

Ruiz de Alarcón, Hernando. Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España, escrito en México por el Br. Hernando Ruiz de Alarcón, año de 1629. En *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso. Jacinto de la Serna et al., Tomo XX:17-180. México: Ediciones Fuente Cultural, 1953. (ver Andrews y Hassig 1984)

Ruz Barrio, Miguel Ángel. “La estructura del contenido de los *Manuscritos* Matritenses de fray Bernardino de Sahagún”. En *Los manuscritos de la Historia general de las cosas de la Nueva España de Bernardino de Sahagún. El Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, 33-50. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura, y Deporte, 2013.

Sahagún, Bernardino de. *Códice Matritense de la Real Academia*. Edición de Francisco del Paso y Troncoso. Madrid: Fototipia de Hauser y Menet, 1907.

_____. *Primeros memoriales* de Bernardino de Sahagun. Edición. Facsimilar fotografiada por Ferdinand Anders. Norman: University of Oklahoma Press; Madrid: Real Academia de la Historia, 1993.

_____. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Edición de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Santa Fe, New Mexico: The School of American Research and University of Utah, 1950-1982.

_____. *Códice Florentino* (Testimonios de los Informantes de Sahagún), facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana. México: Giunte Barbera, 1979.

_____. *Coloquios y Doctrina cristiana*. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla. México: UNAM y Fundación de Investigaciones Sociales, 1986.

_____. *Historia general de las Cosas de Nueva España*. Edición, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin. México: CONACULTA y Alianza Editorial Mexicana, 1989 [1988].

Seler, Eduard. *Comentarios al Código Borgia [Eine altamexicanische Bilderschrift der Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide]*. Traducción de Mariana Frenk. 3 vols. México: FCE, 1963 [1904].

_____. *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology* [trad. de *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*]. Edición de J. Eric E. S. Thompson, Charles C. P. Bowditch y Frank F. E. Comparato. 6 vols. Culver City: Labyrinthos. 1990-2000.

Smith Stark, Thomas C. "Dioses, sacerdotes y sacrificio: una mirada a la religión zapoteca a través del *Vocabulario en lengua çapoteca* (1578) de Juan de Córdova". En *La religión de los binnigula'sa'*. Víctor de la Cruz y Marcus Winter (editores.), 165-212. Oaxaca:

Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca e Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 2002.

Taube, Karl. "The Bilimek Pulque Vessel". *Ancient Mesoamerica* 4, no. 1 (1993):1-15.

Tena, Rafael. *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. México: CONACULTA, 2002.

Thompson, J. Eric S. *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo XXI and América Nuestra, 1986 [1970].

Tonalamatl de Aubin. El tonalamatl de la colección de Aubin. Antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de Paris (Manuscripts Mexicaines No. 18-19). Editado por Carmen Aguilera. Reproducción de la facsimilar de E. Seler 1900-1907 (Berlin y London). Tlaxcala: Estado de Tlaxcala, 1981.

Torquemada, Juan de. *Monarquía Indiana*. Introducción. de Miguel León-Portilla. 3 vols. México: Editorial. Porrúa, 1986.

